

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE MEDICINA

Departamento de Medicina Preventiva y Salud Pública (Historia de la Ciencia)



TESIS DOCTORAL

Estudio de la revista "Sophia" (1893-1913), desde la perspectiva arquetipal

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

María Luisa López Díaz-Ufano

Director:

Luis Enrique Montiel Llorente

Madrid, 2011

ISBN: 978-84-694-8491-3

© María Luisa López Díaz-Ufano, 2011

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE MEDICINA



**ESTUDIO DE LA REVISTA
SOPHIA (1893-1913)
DESDE LA PERSPECTIVA ARQUETIPAL**

**TESIS DOCTORAL
MARÍA LUISA LÓPEZ DÍAZ-UFANO
MADRID, 2011**

A Mely

AGRADECIMIENTOS

Al Profesor Luis Montiel Llorente, por haber conseguido que este trabajo se concluyera y por haber estado siempre presente.

A Javier, Fernando, Francisco, Octavio profesores que sembraron en mí la inquietud por el estudio y el afán de superación.

A mi padre, por su sacrificio, por haberme otorgado el carácter de mi existencia.

A Juan, por su laborioso trabajo al facilitarme el material impreso.

A la Biblioteca Nacional, por haberme facilitado el acceso a su fondo bibliográfico.

Índice

Capítulo 1:	Página
Estado de la cuestión	6
Capítulo 2:	
Objetivos.....	13
Capítulo 3:	
Material y Métodos.....	15
1. Fuentes.....	15
2. Bibliografía crítica	15
2.1 Bibliografía crítica de <i>Sophia</i>	16
2.2 Bibliografía crítica de Psicología analítica imaginal	16
• Bibliografía sobre el simbolismo	16
• Bibliografía sobre mitología	17
• Bibliografía sobre psicología analítica.....	20
• Bibliografía sobre mitología y lo imaginario	21
• Bibliografía sobre psicología arquetipal	22
3. Metodología.....	22

Capítulo 4:

Encuadre de la revista <i>Sophia</i> (1893-1913)	25
1. Etimología de <i>Sophia</i>	26
2. Teosofismo	29
3. Teosofismo español	34
4. Síntesis de la revista <i>Sophia</i>	36
5. Los Autores.....	38
5.1 Viriato Díaz-Pérez	39
5.2 Edmundo González Blanco.....	44
5.3 José Melián	46
5.4 Florencio Pol	46
5.5 Mario Roso de Luna.....	47
5.6 Ramiro de Maetzu.....	51
5.7 Rafael Urbano	54
5.8 Manuel Treviño	55
5.9 José Xifré Hamel.....	56
5.10 Helena Blavatsky	57
5.11 Annie Besant.....	60

Capítulo 5:

Mitosimbología general de los arquetipos 65

1. Elementos introductorios a la simbología general	65
2. Aspectos generales de la mitología	69
3. El magnetismo de la imagen	74
4. La imaginación de la materia de Gaston Bachelard	79
5. El mundo imaginal de Henry Corbin	80
6. El inconsciente abisal de C.G. Jung	81
6.1 Contexto e influencias de C.G. Jung	82
6.2 Aportaciones fundamentales de C.G. Jung	86
7. La hermenéutica simbólica de Gilbert Durand.....	90
7.1 Régimen diurno de la imagen.....	96
7.2 Régimen nocturno de la imagen.....	97
7.3 Régimen nocturno participativo	98
8. La Escuela arquetipal de James Hillman.....	101
8.1 La génesis de la escuela arquetipal	103
8.2 El ojo de la imaginación.....	105
8.3 Imagen-Objeto-Sujeto en Hillman.....	106
8.4 El mundo mitológico de J. Hillman.....	107
8.5 Politeísmo y religión en Hillman	107
8.6 El-Alma-en-el-Mundo.....	108
8.7 La socio-política hillmaniana.....	109
8.8 El análisis arquetipal de J. Hillman	110
8.9 El mito psicopatológico	114
8.10 El destino y la teoría de la bellota	115

Capítulo 6:

Estudio de las imágenes arquetipales en la revista Sophia..... 119

1. Imagen arquetipal del Ánima-Ánimus	128
2. Imágenes arquetipales de la Sabiduría.....	140
2.1 La imagen arquetipal del Viejo Sabio.....	140
2.2 Los ritos de iniciación	142
2.3 La importancia simbólica de los números	147
3. Los mitos de la Creación	157
3.1 La imagen del Ánima Mundi.....	158
3.2 Simbología floral	164
3.3 Imagen arquetipal del Pez	169
4. Simbolismo Axial y Simbolismo de tránsito.....	175
4.1 El simbolismo del Puente y el Arco iris	175
4.2 La imagen arquetipal del viaje.....	179
4.3 El Árbol del Mundo.....	183
4.4 El ojo de la Aguja	189
5. Imágenes arquetipales sagradas	191
5.1 Simbolismo de los Ángeles	191
5.2 La imagen arquetipal de la Cruz	204
5.3 La concepción de la imagen celeste	209
6. Simbolismo de la Forma Cósmica	213
6.1 La imagen arquetipal de la Cueva.....	213
6.2 La imagen arquetipal de la Montaña	223
7. El simbolismo arquitectónico.....	228
7.1 La imagen arquetipal de la Cúpula.....	229

8. Imágenes simbólicas de los animales.....	230
8.1 El simbolismo de la serpiente.....	231
 <i>Conclusiones</i>	249
 <i>Bibliografía</i>	252
 <i>Anexo 1</i>	266

Capítulo 1

ESTADO DE LA CUESTIÓN

Este trabajo debe enmarcarse en el contexto de la disciplina de *Historia de la Medicina*. El estudio histórico de la medicina no consiste en la exposición de las biografías y las obras de las “grandes figuras” médicas del pasado, ni se limita a la evolución de la ciencia y la práctica médicas.

Desde su profunda renovación a mediados del siglo XX, se ocupa de la medicina en toda su complejidad: las enfermedades como estados de la vida humana en cualquier tiempo y lugar y las actividades destinadas a combatirlas y a promover la salud. Analiza, por una parte, su integración en las cambiantes condiciones socioeconómicas, políticas y culturales y, por otra, sus fundamentos, tanto los mágicos y religiosos asociados al empirismo, como los racionales y científicos.

La historiografía médica, la antropología sociomédica, la sociología de la medicina y otras disciplinas afines constituyen vertientes de un mismo estudio social de la medicina. Aunque cada una tenga características peculiares y discurra a menudo sin la deseable comunicación con las demás, forman un área temática continua, cuya parcelación responde a límites convencionales, muchas veces condicionados por la diversa procedencia profesional de sus cultivadores.

Por otro lado, resulta evidente que el estudio histórico de la medicina es uno de los puntos de vista de la *histoire integrale* o “historia total”. Entendiendo ésta como la indagación integrada de todas las actividades humanas a través del tiempo, cada punto de vista especializado hay que considerarlo una parte aislada artificialmente, cuyo análisis exige reconstruir la compleja red de relaciones, condicionamientos y dependencias que la unen a las demás. En este terreno, la delimitación de los campos de estudio es también convencional y las intersecciones, amplias y frecuentes. Basta recordar como ejemplos los solapamientos de la historia de las enfermedades con la demografía histórica, los de la historia de los sistemas médicos de fundamento racional con la historia de la ciencia y los de la historia de la asistencia a los enfermos con la historia social.

La historia de la medicina no es ya, por lo tanto, la exposición de los “precedentes” que han conducido a las “verdades” actuales, sino el análisis de los cambios que han experimentado los diferentes acercamientos a una cuestión médica, análisis que aclara los términos en los que dicha cuestión se encuentra hoy planteada. Por otro lado, han pasado a primer plano los aspectos derivados de la integración sociocultural de las diversas formas de medicina y también los resultantes de las implicaciones personales de las actividades médicas. En el condicionamiento de tales aspectos intervienen siempre, en mayor o menor grado, circunstancias procedentes de situaciones anteriores que solamente el estudio histórico puede analizar adecuadamente.

Dentro del amplio campo de la Historia de la Medicina, la revista *Sophia*, cabría encuadrarla dentro de la disciplina *Medicina y Literatura*, dado que sus propios autores la presentaban como Literatura sobre el gran tema del “Axis Mundi”.

Siguiendo esta línea de investigación, su análisis con lectura cuidadosa e interpretativa de los textos hacen emerger contenidos latentes, que habrían sido totalmente imposibles de descubrir sólo desde una óptica simplista.

La relación entre medicina y literatura es bastante antigua, aunque no se haya explicitado de manera clara. Desde prácticamente los albores del saber médico se consideraba que los profesionales debían tener una formación humanística que completara sus conocimientos técnicos para poder realizar un ejercicio humano de su profesión y fundamentalmente un ejercicio integral de la misma (Montiel L, 1991,a, pp 24-27 y 1994, pp 247-252). Esto ha ejercido un efecto beneficioso sobre el ejercicio de la medicina, efecto que se va difuminando como consecuencia de la hiperespecialización, salvo en lo tocante al área de conocimientos de la Medicina Familiar y Comunitaria, donde los abordajes de los pacientes son integrales, completando todas las facetas del ser. Es por esto, que el trabajo sobre textos literarios pretende compartir con otras actividades la tarea de la formación integral del médico.

Esta tradición de origen iainiano ha sido renovada y perfeccionada por los médicos que han cultivado las disciplinas humanistas, como es la Historia de la Medicina, y se ha visto estimulada y enriquecida a lo largo de 20 años (Rousseau GS, 1981, pp 406-424; Hunter KM, 1985, pp 152). Es en Estados Unidos donde los

autores anglosajones han consolidado la disciplina de *Medicina y Humanidades*, realizando su edificación conceptual y delimitando de manera concreta su campo de acción y competencias.

En España la fuerte implantación académica de la Historia de la Medicina, unida al hecho de que, hasta el momento presente, son médicos quienes la cultivan, ha determinado que la disciplina esté en manos de médicos, lo cual le da unas características diferenciadoras. No se trata de que especialistas en análisis literario ofrezcan sus servicios a los médicos, sino que son éstos los que buscan una mayor comprensión de algunos aspectos de su ciencia y de la práctica asistencial, dirigiéndose a unas fuentes en las que esperan encontrar información mucho más adecuada que la que podría obtenerse mediante la consulta de otros textos.

El objetivo fundamental de los historiadores de la medicina es iniciar la construcción de una Historia de la Medicina basada desde la perspectiva del paciente, esto les obliga a imponerse en los métodos de análisis literario, tomando de ellos cuanto pueda garantizar la certidumbre de sus conclusiones (Montiel L, 1990,a, pp 928 y 1991,a, pp 26).

El cultivo de la disciplina de la Medicina y Literatura ha estado desde el comienzo vinculado a los trabajos de la Unidad de Historia de Medicina de la Universidad Complutense de Madrid. Durante esta última década ha estado presente en sus líneas de investigación y en sus programas docentes. Se han impartido cursos de doctorado, y se han realizado numerosas tesis doctorales. En dicho departamento destaca la obra del profesor Luis Montiel, que es, sin género de

dudas, el estandarte que lidera esta disciplina, con una amplia producción literaria y una gran actividad formativa y docente en este sentido.

L. Montiel debutó en el área de Medicina y Literatura con su tesis doctoral sobre la obra del gran literato alemán Thomas Mann (Montiel L, 1981,a y b, pp 35-43 y 1985, pp 99-102), llegando a la cumbre de su trabajo con el pormenorizado análisis desde el punto de vista de la psicología analítica del autor Gustav Meyrink (Montiel L, 1990,b, pp 85-89 y 1991,b, pp 46-55). Es esta obra del autor la que ha abierto una importante línea de investigación sobre la utilización de la psicología analítica jungiana, y más concretamente sobre el análisis e interpretación de los símbolos y mitos de algunas obras de la literatura universal. Esta hermenéutica de la literatura desde la perspectiva jungiana, y arquetipal de otros autores como Hillman, Durand, etc. abre todo un mundo de significados y de contenidos latentes que nos ponen en conexión con el mundo imaginal del autor, y más profundamente, con el *imaginario universal*.

En este sentido se encuadra mi trabajo, apoyándose en los trabajos iniciales de L. Montiel y utilizando como veremos una metodología similar desde la psicología profunda, y más concretamente desde la psicología imaginal, para analizar la revista *Sophia* (1893-1913).

Muchos fueron los movimientos culturales, sociales y hasta científicos que se dieron en Occidente a caballo de 1900 y que estuvieron influidos en mayor o menor medida por este nuevo humanismo que aspiraba cambiar radicalmente la sociedad. Eran movimientos que conocieron un especial impulso a partir de los años 80 del

siglo XIX y que tenían en común la oposición al modelo político conservador y católico de entender el mundo e interpretarlo, pero también la creencia en algunos ideales humanitarios y humanitaristas y sobre todo la fe en el progreso. Nos estamos refiriendo, sin pretender ser exhaustivos, al modernismo, orientalismo, esperantismo o movimientos de renovación pedagógica en el campo cultural; pacifismo, librepensamiento o feminismo en el campo social; cierto tipo de liberalismo, republicanismo, socialismo, anarquismo o cooperativismo en el campo político y sindical; higienismo y medicina naturistas en el campo científico; y teosofismo, espiritismo, masonería y hasta cierto catolicismo social en el campo espiritual. Las conexiones entre unos y otros movimientos fueron numerosas, intensas y profundas tanto a nivel personal como ideológico. De manera que es difícil trazar fronteras entre unos y otros e intentar narrar una historia más o menos profundizada de unos de estos movimientos sin referirse al resto o a una buena parte del resto de movimientos. Porque en la práctica todos se complementaron en buena medida. Todos aportaron algo de su especialidad en la crítica social, pero también en la siembra de semillas para la transformación radical de la sociedad en que se desenvolvían.

La revista *Sophia* nace como canal de divulgación de teósofos y orientalistas de todos los países. A través de ella, se difunden las ideas de Madame Blavatsky por todo el mundo de habla española, siendo traducidas por diversos autores dotados de buena preparación lingüística y cultural, que en su búsqueda de la verdad se separaron de la ortodoxia de esos momentos. No sólo fueron meros traductores de la doctrina de H. Blavatsky sino que, la revista *Sophia* también dio

publicación a artículos originales, donde quedaban reflejadas sus inquietudes y su pensamiento original.

Común a todos ellos era, el pretender llevar a cabo una transformación del mundo mediante la iniciación religiosa-espiritual. Por esto, la revista *Sophia* está llena de múltiples imágenes que emergen con gran fuerza y que vislumbran una trama hermenéutica implícita en sus textos, lo cual nos lleva a su estudio en profundidad desde la perspectiva de la psicología analítica jungiana y más en concreto, desde la psicología imaginal hillmaniana.

Capítulo 2

OBJETIVOS

Este es un trabajo de análisis de la revista *Sophia* (1893-1913), desde la óptica de la psicología analítica de C.G. Jung, y más concretamente, un análisis mito-simbólico desde la perspectiva de la psicología imaginal de James Hillman.

El objetivo principal y general al que quiero llegar es comprobar cómo la psicología jungiana y la psicología imaginal pueden utilizarse como una herramienta interpretativa de textos literarios. De esta manera llegamos a lo que he dado en denominar *Hermenéutica imaginal*.

Con esta metodología podemos abordar el análisis de textos literarios de una manera multidimensional, poniendo de relieve su estructura interna. Esta interpretación y análisis profundo consiguen hacer emerger del texto todo el mundo imaginal y arquetípico del autor, lo que nos pone en conexión directa con el mundo interno de él, y lo que aún es más importante, con el imaginario universal.

Aquí encontramos el **segundo objetivo** de este trabajo, que es comprobar cómo el mundo interno de los autores que escriben en *Sophia*, se constituye de imágenes arquetipales que se reflejan en sus textos. El *imaginario universal*, es decir, las imágenes arquetipales universales que constituyen lo más profundo y común a todos los seres humanos, matizado por lo cultural, antropológico e histórico, se plasman de una manera no intencionada en el texto.

El **tercer objetivo** al que pretendo llegar es comprobar cómo de un meticuloso y riguroso análisis de la revista *Sophia*, se pone de manifiesto la creencia de sus autores de la existencia de una verdad atemporal que perdura a través de los siglos y que cada cierto tiempo surgen hombres o movimientos que pretenden cambiar el mundo, fomentando el espíritu.

Por ultimo, el **cuarto objetivo** sería demostrar que este “renacimiento” refleja la existencia de una crisis espiritual en el seno de una cultura cada vez más materialista y el malestar de algunos frente a esta crisis.

Estos cuatro grandes objetivos son los que vamos a tratar de conseguir con el análisis hermenéutico imaginal de *Sophia*.

Capítulo 3

MATERIAL Y MÉTODOS

Vamos a realizar un somero análisis del material y métodos utilizados en la investigación de este trabajo.

MATERIAL

En este trabajo hemos utilizado material de fuentes directas, en este caso, la revista *Sophia*, y la bibliografía crítica, que más adelante analizaremos.

1. FUENTES

Lógicamente las fuentes de este trabajo son los ejemplares de la revista *Sophia* desde el año 1893 hasta el 1913, que se encuentran en el fondo bibliotecario de la Biblioteca Nacional de España.

2. BIBLIOGRAFÍA CRÍTICA

En la bibliografía crítica, hemos utilizado bibliografía para el estudio de la revista *Sophia*, y bibliografía acerca de la psicología analítica y psicología imaginal.

2.1 Bibliografía crítica de la revista *Sophia*

Antes de adentrarnos en su estudio, hemos realizado una investigación bibliográfica acerca del Teosofismo, y más concretamente del Teosofismo español. De esta manera, llegamos a saber los orígenes de la obra y podemos describir perfectamente lo recogido en ella. En este sentido, ha sido fundamental, Esteban Cortijo Parralejo, Juan Félix Larrea López, Mario Méndez Bejarano, Marcelino Menéndez Pelayo y Helena P. Blavatsky.

2.2 Bibliografía crítica de psicología imaginal

Como herramientas de estudio para la hermenéutica de la revista *Sophia*, hemos utilizado una amplia gama de textos, que vamos a enumerar y describir genéricamente.

• Bibliografía sobre simbolismo

Las bases y pilares fundamentales de la psicología analítica-imaginal son el simbolismo y la mitología. Sobre simbolismo hemos realizado un extenso estudio bibliográfico que abarcan numerosos y diversos autores. De especial relevancia ha sido la consulta del *Diccionario de símbolos*, de J.E. Cirlot, en la 10ª edición de Siruela de 2006. La sistemática y los caminos que abre Cirlot con su obra son múltiples. Igualmente hemos contrastado este autor español con el *Diccionario de símbolos* de H. Bierdermann, filólogo vienés, en la edición de Paidós de 1993,

igualmente de gran ayuda han sido la consulta de autores fundamentales para el estudio de la simbología, como L. Garalzaga, A. Ortiz-Osés, J.D. Parra, etc.

Autores más clásicos en el estudio del simbolismo y que hemos consultado han sido: O. Beigbeder, T. Burckharot, P. Diel, y sobre todo la impresionante y erudita obra de G. Bachelard, traducida al castellano en el Fondo de Cultura Económica. Por último, hemos revisado la bibliografía en castellano de C.G. Jung, en lo tocante a lo simbólico, tanto en sus ediciones de Paidós, donde está recogida prácticamente toda su obra, como en *Obras Completas* de edición Trotta (1999-2000), en 15 volúmenes, editado por la Fundación C.G. Jung, y fielmente traducidas del texto original en alemán por L. Montiel, G. Wasserziehr y otros colaboradores.

De obligada lectura y consulta es esta área de conocimiento se encuentra la obra del sinólogo y hermeneuta francés R. Guénon. Este autor ha sido el origen de una línea de investigación sobre simbología y tradición, que ha llegado hasta nuestros días. Básica es su obra editada en Paidós en 1995; *símbolos fundamentales de la Ciencia Sagrada*. En esta obra nos acerca al mundo del símbolo desde su significado iniciático más profundo.

• ***Bibliografía sobre mitología***

Como hemos comentado, la mitología junto con el simbolismo son los pilares fundamentales sobre los que se asienta la psicología imaginal. La base sobre la que hemos basado nuestro estudio bibliográfico sobre mitología, se centra en la obra de

J. Campbell. La obra del pensador y mitólogo americano es fundamental para la correcta comprensión de la génesis, antropología y psicodinámica del mito. De especial interés bibliográfico es la obra *Las máscaras de Dios*, editada en cuatro volúmenes por Alianza Editorial, el año 1996, y en versión española de Isabel Cardona. En esta obra, el primer volumen está dedicado a la mitología primitiva, el segundo a mitología oriental, el tercero a mitología occidental, y se cierra con un volumen dedicado a mitología creativa. Aunque esta obra es de obligada lectura, se han consultado otros textos del autor, como son: *El héroe de las mil caras*, *Los mitos en el tiempo*, etc.

Los autores en los que hemos basado nuestra investigación bibliográfica son muy diversos y todos de especial trascendencia para el desarrollo del pensamiento moderno. Entre ellos tenemos:

- Sobre mitología hindú y budista

Básicas son las consultas del pensador A.K. Coomaraswamy, sobre todo en las relaciones entre arte y mitología. También es fundamental la aportación en esta área de H. Zimmer, autor entre otros textos del clásico editado por Paidós en 1999, *El rey y el cadáver*. Aunque hemos consultado y revisado otros autores, tan sólo señalo los de obligada consulta por su gran trascendencia.

- Sobre mitología islámica

Fundamental es la aportación del islamista y pensador francés H. Corbin, que ha tenido una gran influencia en la concepción de la psicología analítica jungiana, por su colaboración con el Círculo Eranos, junto a C. G. Jung, y posteriormente en la concepción de lo imaginal en G. Durand y J. Hillman. Entre otras, son obras básicas *El hombre y su ángel*, publicada en *Destino* en 1995 y *Avicena y el relato visionario*, de Paidós en 1995.

También hemos realizado una aproximación a la rama esotérica del Islam, el sufismo, a través de R. Guénon y H. Corbin, y de dos pensadores fundamentales para el sufismo que son J. Rumi y de Ibn´Arabi.

- Sobre mitología hebraica

Fundamentalmente orientada al estudio de la Cábala judía son los estudios de G. Schölem, que se adentran en su significado simbólico, mitológico y místico, y de M. Idel.

- Sobre mitología occidental

Aunque son muy variados sus autores, nos centramos en el pensamiento medieval a través de H. Zimmer, V. Cirlot, D. García Gual. Obligada lectura es el

desarrollo de la mitología clásica, de la mano de R. Graves y su obra *La diosa blanca*. También es obligada la consulta de pensadores francófonos, como J. Libis y H. Hani.

Acerca de los orígenes del pensamiento gnóstico y su influencia en el pensamiento judío, árabe y en la cultura occidental, hay que investigar en la obra de H. Jonás y del español I. Gómez de Liaño. También destacamos a A. Ortiz-Osés y L. Garalgaza.

- Sobre antropología, historia y mitología de la religiones

Pilar fundamental de estos estudios es la obra del rumano M. Eliade. Eliade supo sintetizar y realizar un estudio profundo del mito en el ser humano, desde la múltiple visión de lo antropológico, lo histórico, lo simbólico, e incluso la mística. Clásicas son sus obras *Herreros y alquimistas* (Alianza 1995), la voluminosa obra en tres volúmenes sobre *Historia de las creencias y de las ideas religiosas* (Paidós, 1999), *Imágenes y símbolos* (Taurus, 1999).

• Bibliografía sobre psicología analítica

Centrada en la obra de C.G. Jung hacemos mención al apartado de bibliografía sobre simbolismo. También es fundamental su autobiografía, necesaria para comprender la génesis de su pensamiento, recuerdos, sueños (Seix Barral 1999) y

otra clásica biografía del autor suizo, publicada por Paidós, cuya autoría se debe a G. Wehr. El desarrollo mito-simbólico de la obra de Jung hay que investigarlo y rastrearlo en la obra de su colaboradora M.L. Franz.

Para la comprensión de la obra de C.G. Jung, se debe consultar autores como A. Stevens y el valioso texto editado por P. Young-Eisendrath y T. Dawson: *Introducción a Jung*, editado en 1999 por la University of Cambridge, donde se observa la proyección de la obra jungiana en el desarrollo de otras escuelas herederas, como la escuela arquetipal y evolutiva.

- ***Bibliografía sobre mitología y lo imaginario***

La génesis y la interrelación entre mito e imágenes y su aplicación o mitoanálisis en obras de arte y literatura, etc. Tiene como exponente fundamental al pensador G. Durand. Este pensador, influido por el pensamiento de Jung, Corbin, la hermenéutica del lenguaje, etc, constituye una obra de referencia para la génesis de la psicología imaginal. Fundamental es la consulta de sus obras: *De la mitocrítica al mitoanálisis: figuras míticas y aspectos de la obra* (Anthropos 1993), *Las estructuras antropológicas de lo imaginario: Introducción a la arquetipología general* (Taurus 1982) y *Lo imaginario* (ediciones Bronce, 2000).

• ***Bibliografía sobre psicología arquetipal***

La génesis de esta escuela de procedencia jungiana se debe a James Hillman, que recoge toda la tradición analítica, la influencia de la mito-simbólica, la obra de H. Corbin y G. Durand y crea esta escuela a finales de los años 70, donde la imagen es la protagonista. Aunque hemos investigado la obra de algunos autores, discípulos de Hillman, como T. Moore y otros, hemos centrado nuestro interés en la obra directa y personal del autor americano.

Es de obligada lectura su obra *Archetypal Psychology* (Spring Publications, 1983), donde recoge el marco fundamental de su escuela y sus investigaciones; *Arquetipos y símbolos colectivos* (Anthropos), *Re-imaginar la Psicología* (Siruela), *El mito del análisis* (Siruela) y *El código del alma* (Editorial Martínez Roca).

METODOLOGÍA

Se ha procedido en primer lugar a la lectura detallada de la revista *Sophia*, directamente en la Sala de investigación de la Biblioteca Nacional de España, recogiendo pormenorizadamente nombre de autores y textos incluidos en los ejemplares editados desde 1893 hasta 1913.

Posteriormente se ha pasado a realizar un estudio del Teosofismo, y más concretamente del Teosofismo español para poder realizar un correcto encuadre de *Sophia* en el marco de finales del siglo XIX y principios del XX.

Tras ello, apliqué el análisis jungiano, y más concretamente el método de J. Hillman, observando qué imágenes arquetipales afloran en el texto. Como en la revista aparecen un gran número de autores, me ceñí a: Viriato Díaz Pérez, Edmundo González Blanco, José Melián, Florencio Pol, Mario Roso de Luna, Ramiro de Maeztu, Manuel Treviño, Rafael Urbano, para poder manejar la extensísima información que *Sophia* aporta.

La estructura general de esta tesis consiste en un capítulo introductorio sobre el estado general de la cuestión en lo tocante al área de conocimiento de Historia de la Medicina y su disciplina Medicina y Literatura; después planteamos unos objetivos generales que en concreto son cuatro en este estudio; a continuación prosigue el capítulo presente sobre material y métodos. En el cuarto capítulo encuadraremos a la revista *Sophia*, al Teosofismo español y a los autores escogidos para esta tesis, seguido de un capítulo en el cual se procede a realizar un análisis general de la mito-simbología, centrándonos en las obras fundamentales de los autores clásicos, gravitando fundamentalmente en C. G. Jung y J. Hillman.

En un capítulo posterior pasamos a estudiar los grandes temas de *Sophia* con su análisis mito-simbólico y jungiano. Se finaliza con un capítulo de conclusiones generales.

En todo el texto se ha procedido a reseñar la bibliografía mediante el método de Harvard; método para las disciplinas de Humanidades, que consiste en consignar el autor, año de publicación y página, si procede, de donde se extrae el texto. Esta sistemática se sigue desde las letras a, b, c...., si ese mismo autor ha realizado varias publicaciones en el mismo año. Esta metodología es más sencilla y facilita la fluidez en la lectura del texto, sin la utilización de largas citas bibliográficas. La parte final de la bibliografía general se divide en fuentes y bibliografía crítica, ordenadas por orden alfabético.

Debemos señalar que se utilizan notas al pie de página referenciadas en el texto, mediante números, siempre son notas aclaratorias que profundizan en la comprensión del texto y referentes al contenido de la revista *Sophia* que nos facilitan su estudio.

Capítulo 4

Encuadre de la revista Sophia (1893-1913)

El presente trabajo se basa en el análisis e interpretación de los textos publicados en la revista *Sophia* durante el periodo de su publicación de 1893 a 1913, desde la perspectiva de la Psicología Arquetipal. Como veremos más adelante, hemos circunscrito nuestro material de análisis a los siguientes autores: Viriato Díaz Pérez, Edmundo González Blanco, José Melián, Florencio Pol, Mario Roso de Luna, Ramiro de Maeztu, Manuel Treviño, Rafael Urbano, por ser pensadores españoles que se dicen de algún modo, como científicos que quieren renovar la sociedad a través del cultivar el espíritu.

Hemos escogido este periodo de tiempo por ser el más representativo y continuo en su edición. La revista dejará de publicarse desde 1913 a 1924 por la crisis económica derivada de la Primera Guerra Mundial que menguó drásticamente las arcas financieras de Josep Xifré (principal mecenas), para aparecer de nuevo durante dos años (1924-1925) de forma irregular. Posteriormente, en el año 1932, se editará de nuevo con el nombre de “Teosofía” al fusionarse con “Loto Blanco” (revista teosófica de difusión hispanoamericana) manteniéndose durante otros dos años, para desaparecer finalmente en el año 1934.

Para los eruditos, *Sophia*, formaría parte del “Axis Mundi”. Literatura que estudia el fenómeno religioso, el árbol o el eje alrededor del cual gira el mundo o

incluso el universo. Por ello, *Sophia* está repleta de imágenes, símbolos y mitos, no solamente reflejo del mundo imaginal de cada autor, sino también como manifestación del mundo imaginal colectivo, que constituye el inconsciente colectivo jungiano, y por lo tanto, del mundo simbólico y mitológico universal. Por todo esto, la psicología arquetipal o imaginal desarrollada por James Hillman se constituye en un poderoso instrumento de análisis de la revista *Sophia*.

1. Etimología *Sophia* y teosofía

El sentido de la palabra “*sophia*” era muy amplio en sus orígenes. Homero la empleaba para designar en general toda habilidad, destreza o técnica, tales como las que poseen los artesanos, los músicos y los poetas.

En tiempos de Platón la palabra “*sophia*” significa la posesión de la sabiduría¹ (Hessen J, 1970, pp 15 y Araújo M, 2010, pp 354). Para el pensamiento griego, esencialmente intelectualista, la sabiduría se entiende como inteligencia, saber. Es idéntica a “*episteme*”² (Bonnin F, 1976, pp 23).

El prestigioso especialista en estudios bíblicos, Hugh Sconfield (Sconfield H, 2005, pp 229-235), ha demostrado que los templarios utilizaron el sistema de

¹ Así, en el diálogo Fedro (278d), Platón hace decir a Sócrates: “*El nombre de sabio, Fedro, me parece demasiado grande y adecuado sólo para la divinidad. Pero el de amigo de la sabiduría o algún otro por el estilo les iría mejor y no desentonaría tanto*”.

² Amor a la sabiduría, por tanto, no significa otra cosa que aspiración a la intelección, al saber.

codificación llamado “*la cifra atbash*”³ para codificar la palabra griega “*sophia*” y así convertirla en “*el Baphomet*”, misterioso ídolo de cabeza cortada supuestamente idolatrado por los templarios.

En la tradición judía apareció, cuando ésta empezó a verse influida por la filosofía griega, y generalmente se la ve como *mujer*⁴. La idea de sabiduría como contrapartida femenina de un Dios masculino continuó en la tradición católica romana, apareciendo en las plegarias a la Virgen María “*sede de la divina sabiduría, ruega por nosotros*” (Gea Ortigas J, 2009). En la iglesia latina, *Sofía* es una mujer santa, que aparece coronada con sus tres hijas: Fe, Esperanza y Caridad (Bonnin F, 1976, pp 22). En las tradiciones ortodoxas, algunas iglesias importantes fueron dedicadas a ella (Constantinopla, Tesalónica, Kiev, Novgorod), en ellas se la representa como un ángel de piel roja, seráfico y entronado (Bonnin F, 1976, pp 23).

Sophia, aludida sencillamente como “sabiduría”, en hebreo “*chokmah*” (Picknett L, Prince C, 1997, pp 370). En el Antiguo Testamento, concretamente en el libro de los Proverbios, ha creado muchas dificultades, tanto a los judíos como a los cristianos, porque aparece como pareja de Dios, con influencia sobre Él y al que incluso prodiga consejos. Formaban un potente equipo Eva y la “serpiente”, lo que no es de extrañar porque las serpientes eran símbolos antiguos de “*Sophia*” y por tanto no representaba la astucia, sino la sabiduría (Antiguos Testamentos).

³ La codificación “*la cifra tabas*” había sido ya utilizada por los autores de algunos de los Manuscritos del Mar Muerto, al menos mil años antes de la fundación de la orden templaria.

⁴ En el Antiguo Testamento se dice que la sabiduría fue “obtenida” antes del principio de la tierra y es, por tanto, la parte femenina de Dios, materializada en el sentido numinoso por la Sequina (la divina presencia cabalística) y atrapada en la materia por Eva.

Es también una figura central de la cosmología gnóstica, la diosa griega Atenea y la diosa egipcia Isis recibieron a veces el nombre griego de *Sophia*. El texto de Nag Hammadi titulado *Pistis Sophia* (Picknett L, Prince C, 1997, pp 282), la sitúa en íntima asociación con María Magdalena, del mismo modo, *chokmah*, es la clave de la interpretación gnóstica de la cábala (Irwin L, 1995; y Picknett L, Prince C, 1997, pp 141).

El “martinismo” (Louis Claude de Saint-Martin 1743-1804) centraba su filosofía en una veneración de lo femenino representado por “Sophia”, a quien consideraba “*la forma femenina del Gran Arquitecto*”. Fue la filosofía oculta más seguida, no sólo en las escuelas de masonería sino en las sociedades de los rosacruces franceses del siglo XIX (Nataf A, 1994, pp128).

Para G. Durand el símbolo queda personificado en *Eros*, que es mediador entre los mortales y los dioses, y que conduce al alma en la búsqueda de la belleza; pudiéndose personificar en *Sophia* (Durand G, 1993, pp 25-29).

Etimológicamente “*teosofía*” significa el conocimiento profundo (*sophia*) de la divinidad (*theos*) (Blavatsky H, 1920, pp 387) y no se la debe confundir ni con la Teodicea –el conocimiento que la razón puede obtener de la existencia y naturaleza de Dios- ni con la Teología, que funda este conocimiento en la “revelación”, aunque en numerosas ocasiones se sustente en ellas. Es un término medio entre la Teología y la Filosofía, entre la razón y la revelación, pues añade a la naturaleza, objeto de la Filosofía, lo sobrenatural propio de la Teología, rechazando sin embargo, la revelación en que ésta se apoya.

En el siglo XIX acontece un cambio, que dota a la palabra “*teosofía*” de un significado novedoso cuando en 1875 en Nueva York la Sociedad Teosófica es fundada por Helena Petrovna Blavatsky y el coronel H.S. Olcott, que tendrá como meta hacer una síntesis de la religión, la filosofía, la ciencia y la psicología.

2. Teosofismo

Los propios teósofos opinan que el inventor de la palabra fue Ammonius Saccas (175-242 d.C.), fundador de la Escuela Neoplatónica, aunque la primera documentación aparece en el siglo XVI, aplicada a los filósofos como Paracelso, Agripa o Van Helmont. Sea como sea, encontramos ya sus ideas primigenias en la escuela neopitagórica (siglo I a.C y siglo I), con Nigidio Figulo y Apoloni de Tiana, y en neoplatónicos como Plotino, Plutarco o Celso, cuyo deseo era el conciliar la Biblia con la filosofía griega (Blavatsky H, 1879, pp 7).

En el Renacimiento, como ya se ha indicado, aparecen los primeros a los que puede llamarse propiamente teósofos: Cornelio Agripa de Nettesheim, Teofrasto Bombast de Hoenheim (Paracelso), Juan de Van Helmont y Santiago Böhme. En el siglo XVIII deberían añadirse los nombres de Roberto Fludd, Swedemborg y Luis Claudio de San Martín (Blavatsky H, 1930, pp 17).

Entre finales del siglo XIX y principios del XX, en el marco de la crisis social y política generalizada que en Europa condujo a la Primera Guerra Mundial, determinadas élites intelectuales y artísticas occidentales intentaron defender la instauración de un nuevo humanismo internacional que fuera capaz de ofrecer una alternativa social e ideológica. El nuevo humanismo, aupado culturalmente por el desarrollo del Modernismo en Occidente, se proponía instaurar nuevos valores sociales alternativos a la indudable crisis de la moral burguesa victoriana por un lado y a la crisis del positivismo y materialismo por el otro. A la moral victoriana, hipócrita, convencionalista y puritana, que tenía como pilares básicos los valores que habían hecho triunfar al capitalismo –la competitividad, la ley del más fuerte (el darwinismo social y económico) o el nacionalismo agresivo-, el nuevo humanismo pretendía ofrecer una moral hecha de valores universales como la sinceridad, la solidaridad, la cooperación, el pacifismo o el diálogo. Al positivismo, que se creía que había llegado a un excesivo espíritu analítico y a un peligroso dogmatismo racionalista de incierto futuro, se le pretendía dar un rostro más humano e idealista. Incluso algunos defendían la integración de ciencias positivas e ideas espirituales, sin menospreciar para nada los avances científicos y las buenas aportaciones que había ofrecido y estaba ofreciendo el positivismo en aquellos momentos.

Uno de los movimientos que a finales del siglo más se distinguió por defender esta complementariedad de razón y espiritualidad, siempre dentro del marco del nuevo humanismo, fue *el teosofismo*. Éste reivindicaba la tradición filosófica de la Grecia clásica –sobre todo de Pitágoras y Platón-, del misticismo medieval de Ramón Llull, del humanismo renacentista del siglo XVI y del idealismo y

romanticismo europeo de finales del siglo XVIII y principios del XIX (Pomés J, 2006, pp 33).

Como ya he dicho anteriormente, en siglo XIX acontece un cambio, que dota a la palabra *teosofía* de un significado novedoso: el 17 de noviembre de 1875 se funda la Sociedad Teosófica en la ciudad de Nueva York por Helena Petrovna Blavatsky⁵ y el coronel H.S. Olcott⁶, que tendrá como meta hacer una síntesis de la religión, la filosofía, la ciencia y la psicología. Como dijo Blavatsky: *“Nuestro propósito más importante es resucitar la obra de Ammonius Saccas (Blavatsky H, 1879, pp 6), ya que la labor de su escuela fue la de reconciliar a todas las religiones sectas y naciones bajo un sistema común de ética, fundado en verdades eternas”*. La finalidad de Saccas era la de persuadir a cristianos, judíos e idólatras de que abandonaran sus disputas y luchas, teniendo en cuenta que todos poseían la misma verdad bajo varias formas (Blavatsky H, 1930, pp 5-6). Según la teosofía, la verdad se encuentra en el fondo de todas las grandes religiones y en los libros sagrados de todos los pueblos, pero especialmente de las antiguas civilizaciones de Egipto, Caldea, Babilonia, la India y la China.

El teosofismo, pues, colaboró en buena medida al renacimiento orientalista en Occidente a finales del siglo XIX. No se trataba de una nueva religión, entre otras

⁵ Helena Petrovna Blavatsky (1831-1891). Rusa de familia de noble rango, se le atribuye facultades de clarividencia desde niña. Casada con el anciano Coronel Blavatsky a los 17 años, al cual abandona a los pocos meses y se refugia en Egipto donde es iniciada por un copto en los misterios esotéricos. Viajera por Asia durante largos años, entra en contacto con maestros tibetanos. En 1877 publica *Isis sin Velo*, magnífico ataque contra el materialismo de la religión y de la ciencia. Sus cenizas reposan en Adyar.

⁶ Henry Steel Olcott (1832-1907). Coronel estadounidense, Presidente-Fundador de la Sociedad Teosófica desde su fundación (1875) hasta su muerte. Alcanzó fama internacional a los 23 años por su trabajo sobre Agricultura Científica de Newark. Funda la primera Escuela Científica americana de Agricultura. Tras múltiples reconocimientos y premios por el desarrollo de su actividad científica, su vida da un giro radical al conocer a H. Blavatsky en 1874. En 1878 ambos se trasladan a Bombay, India desde donde propagará el hinduismo, el budismo, el islamismo y otras creencias. Fomentó el renacimiento del sánscrito. Fundó la Biblioteca de Adyar (1886).

cosas porque no disponía de un culto determinado. Más bien intentaba ser una síntesis de religión, filosofía, ciencia y psicología, como ya he dicho anteriormente. Esta labor la llevó a cabo en gran parte la propia Blavatsky. De la lectura de su inmensa y erudita obra, se obtiene una visión a través del sincretismo de miles de mitos, teorías y creencias religiosas, realidades científicas, magia, ocultismo, etc. (Nardini B, 1986, pp 52).

Aunque apenas se manejó información nueva, lo que sucedió fue que coincidieron muchas influencias y muchos personajes afanosos por explorar la doctrina hermética hasta el límite de sus consecuencias. De repente pareció una materia digna del debate intelectual, sacándola de los enclaves secretos donde había permanecido confinada hasta entonces.

El teosofismo no fue aceptado por todos y como bien nos informa J. Varela de lo que puede convertir a la teosofía, como al misticismo, en una vaga fantasmagoría, y que, sin embargo, es consustancial a ella: *“Importa además hacerse cargo de que lo más profundo y mejor de esta ciencia es incomunicable, y que sólo se adquiere penetrando, el que puede y vale para ello, en el centro de su propia alma, y allí en lo más íntimo y secreto, hallándolo todo”* (Valera J, 1965, a, pp 1676-1677). En frases de Varela *“La Teosofía no es una religión, es la ciencia fundamental de las religiones. No propaga nueva religión ni repugna de las que hay, sino que las acepta todas”* (Valera J, 1965, b, pp 548-558).

Al lado de Varela, que habla con imparcialidad, sin reprobación y sin aprobación, ni positiva ni irónica, tenemos también opiniones enfrentadas a lo que

representa esta nueva teosofía. Así, René Guénon en su estudio *El Teosofismo, historia de una pseudoreligión*, le niega cualquier relación con la auténtica teosofía antigua (Guénon R, 1954, pp 7-8). Refiere que aunque Mde. Blavatsky tiene un conocimiento más o menos completo de los escritos de algunos teósofos, especialmente de Jacobo Boëhme, cuyas ideas incorporó a sus propias obras, lo mezcla con una multitud de otros elementos procedentes de fuentes muy diversas. De aquí que ese llamado “sistema religioso particular” que constituye la doctrina oficial del teosofismo, y que es presentado como la “misma esencia de todas las religiones y de la verdad absoluta”, lleva la marca bien visible de las múltiples y discordantes fuentes de las que ha sido tomado. No es otra cosa que una mezcla confusa de neoplatonismo, gnosticismo, cábala judía, hermetismo y ocultismo, agrupado todo alrededor de dos o tres ideas que son de origen moderno y puramente occidental (Guénon R, 1954, pp 134). Por ello el autor clasifica al *teosofismo* como “*neoespiritualismo*”.

La Sociedad Teosófica se extendió por casi todo el mundo con sorprendente rapidez. En 1885 la mayoría de ramas locales se concentraron en tres países asiáticos –India, Birmania y Ceilán-. Sin embargo, será a partir de 1886 Occidente quien aportará los nuevos teósofos. La Sociedad Teosófica seguiría creciendo durante el primer cuarto del siglo XX, sin duda empujada por la adhesión de grandes hombres de la ciencia y el arte, tales como: el científico, Thomas Edison; el escritor, Yeats; el compositor, Gustav Mahler; el físico, William Crookes y el pintor Kandisky.

3. Teosofismo español

Como hemos dicho anteriormente, la Sociedad Teosófica se extendió por casi todo el orbe. En el año 1886, Estados Unidos se organizó como primera Sección nacional independiente, a la cual le seguirían: Inglaterra, India, Australia, Suecia, Nueva Zelanda, Holanda y Francia. España en 1891 consiguió legalizar un Grupo teosófico nacional pero sin tener categoría de Sección nacional. Sería en 1893 cuando realmente se constituiría, formándose las tres primeras ramas locales del país: Madrid⁷, Barcelona⁸ (Méndez Bejarano M, 1927, pp 534-542) y Valencia⁹.

En España se da un renacimiento orientalista impulsado por una élite de teósofos, que por un lado emprendió una muy importante tarea de traducción (del inglés y francés al español) y de otro la divulgación de las principales obras teosóficas y orientalistas del momento. Supieron conectar muy bien con las corrientes ideológicas (como el librepensamiento), culturales (como el modernismo), científicas (como el naturismo) y hasta políticas (como el republicanismo) progresistas de la época. Las conexiones entre unos y otros movimientos fueron intensas, tanto a nivel personal como ideológico. En la práctica todos se complementaron en buena medida.

⁷ La carta de fundación de la rama de Madrid está fechada en 8 de mayo de 1893 y sellada en la India el 19 de mayo. En ella aparecen los nombres de José Xifré Hamel, José Doreste (secretario), Manuel Treviño, Amalia Martín, Francisca Martín, Rafael Monleón, José Corrales, Viriato Díaz Pérez y José Melián (*Sophia* 1893).

⁸ En 1901 esta rama tenía la siguiente junta: Francesc Montoliú Togores (Presidente), Josep Roviralta, Josep Granes (secretario), Josep Querol, Ramón Maynadé y Jacint Plana (Méndez Bejarano) (*Sophia* 1893).

⁹ La rama valenciana estuvo formada por: Bernardo de Toledo (Presidente), José Xifré y Constanza, Manuel García y García, Manuel Morales Alcalde y Juan A. Campillo (*Sophia* 1893).

Los dos pilares fundamentales del primer teosofismo español fueron Francesc Montoliú Togores¹⁰ y José Xifré Hamel¹¹. Los dos, conjuntamente, no tardaron en encontrar seguidores, algunos de los cuales colaborarían con su tarea traductora de la obra de Blavatsky. En 1900 ya habían transcrito sus obras más importantes: *Isis sin velo*, *La clave de la Teosofía*, *La voz del silencio*, *La Doctrina Secreta*, y textos clásicos orientales como el *Baghabat Gita*, traducido por primera vez por el teósofo y médico catalán José Roviralta Borrell. En Barcelona, también traducirían importantes obras teosóficas José Plana Dorca y Frederic Climent Terrer (quizás el más prolífico traductor teosófico español hasta la guerra civil). Sin embargo en Madrid, el número de traductores fue aún más numeroso que en la ciudad condal. Dentro de ellos fueron: Manuel Treviño Villa, Viriato Díaz Pérez, Edmundo González Blanco, José Melian Chiappi, Rafael Urbano, Tomás Doreste¹² (Anexo 1).

La ingente tarea de divulgación de los principios teosóficos a través de libros o de las revistas teosóficas fue, sin duda, la más importante, y a la que dedicaron más tiempo estos preparadísimos lingüísticamente y culturalmente hablando dirigentes teosóficos españoles de finales del siglo XIX. En su labor se incluía la publicación de estudios de investigación realizados por ellos mismos, sobre temas relacionados con la histórica tradición mística de España y también de países orientales como

¹⁰ Francesc Montoliú (1861-1892). Hijo de una familia aristocrática de Tarragona. Fue ingeniero, abogado catedrático del Instituto Alfonso XII de Madrid y finalmente director de la Escuela de Peritos Agrónomos de Barcelona. Tuvo por guía espiritual a su abuelo, Pascual Togores, que profesaba gran veneración a la personalidad, vida y obra de Ramón Llull. Su encuentro con la Sociedad Teosófica vino tras la lectura en enero 1888 de las revistas *Le Lotus* y la *Revue Théosophique* de París. Tradujo *Isis sin velo* 1888. En sólo cuatro años, hasta su fallecimiento desarrolló una colosal obra de traducción y divulgación de la doctrina teosófica.

¹¹ José Xifré (1855-1920) fue el otro gran pilar necesario. Español nacido en París. Único discípulo directo de Blavatsky. Rico banquero e industrial. Su fortuna fue clave para conseguir la financiación de la mayoría de las obras teosóficas españolas hasta 1914, momento en el cual entra en crisis irreversible. Xifré, además de ejercer de mecenas del teosofismo y del orientalismo español y de dirigir el grupo teosófico español al menos hasta 1914, también tuvo una colaboración importante, junto con Montoliú, en las tareas de traducción de obras inglesas y francesas, fue uno de los principales colaboradores –con artículos propios– de la revista *Sophia*.

¹² Véase Anexo 1, donde se recoge una lista, no exhaustiva, de las principales traducciones de los primeros teósofos españoles desde 1893 a 1913.

Egipto o la India. Según Viriato Díaz Pérez, la literatura teosófica española a principios del siglo XX era la más rica y extensa después de la inglesa (Larrea J, 1993, pp 354).

El fusilamiento en 1939 por los franquistas en Madrid del único dirigente teósofo superviviente de la primera etapa de la Sociedad Teosófica en España, el egiptólogo y miembro fundador de la rama de Madrid en 1893 y director de *Sophia*, Manuel Treviño Villa es un importante y muy simbólico dato que evidencia la vinculación del primer teosofismo español a los movimientos políticos y sociales progresistas del momento (Larrea J, 1993, pp 104).

4. Síntesis de la Revista “Sophia”

Fue el principal canal de comunicación de teósofos y orientalistas. Se empezó a publicar en enero de 1893 en Madrid¹³. Según constaba en la portada, era el “*órgano oficial de la Sociedad Teosófica en España*” y tuvo una interrumpida periodicidad mensual. Sus directores, por orden cronológico: José Melián, Viriato Díaz-Pérez, Rafael Urbano y Manuel Treviño. Todos ellos formaron parte del grupo de traductores teósofos españoles, además de ser importantes orientalistas. Treviño fue capaz de traducir chino, japonés y jeroglíficos egipcios, sobretodo fue, como hemos dicho anteriormente, un egiptólogo¹⁴ (Larrea J, 1993, pp 57-70). Por su

¹³ Durante los primeros años el impresor fue J. Palacios (Arenal 27, Madrid).

¹⁴ Manuel Treviño Villa, destacado egiptólogo y teósofo. Fundador de la Rama Madrileña 1893. Fusilado el 17 de diciembre de 1939 a la edad de 74 años por tropas franquistas.

parte Díaz Pérez publicó estudios sobre Pitágoras, la India y el misticismo Musulmán¹⁵ (Larrea J, 1993, pp 147, 161 y 210).

Los cuatro directores intentaron recuperar a través de *Sophia* la antigua tradición orientalista y mística hispánica: la cábala judía, el zohar, misticismo, etc. Además divulgaron las nuevas investigaciones realizadas sobre místicos españoles como Ramón Llull, San Juan de la Cruz o Santa Teresa y reivindicaron filósofos de nuestro país no suficientemente reconocidos como Estanislao Sánchez Calvo, reclamado por Viriato Díaz Pérez¹⁶ o Moderato de Cádiz, por Edmundo González Blanco, en un estudio titulado “Los grandes teósofos españoles”¹⁷.

Sophia no sólo dio cabida a los temas teosóficos y orientalistas, sino que también en ella se incluyeron temas filosóficos, literarios y científicos, siempre que estuvieran en relación con el humanismo y los valores defendidos por el teosofismo. Por ello, de *Sophia* se ha dicho que fue una revista “*plenamente modernista*” (Larrea J, 1993, pp115), publicando artículos de destacados modernistas como Rubén Darío¹⁸, Leopoldo Lugones¹⁹, Salvador Rueda²⁰, Josep Roviralta Borrell²¹, Florencio Pol²², Ramiro de Maeztu²³ y Mario Roso de Luna²⁴.

¹⁵ “Pitágoras”, en *Sophia* 1905: “Una conferencia sobre teogonía inda”, en *Sophia*, 1897:206; “Sobre el misticismo musulmán. Sus prácticas y sus órdenes religiosas”, en *Sophia* 1901. Dominó el sánscrito, árabe, hebreo, griego, latín, inglés, portugués, italiano y alemán.

¹⁶ *Sophia*: 1901: 297-299.

¹⁷ *Sophia*: 1901: 388-389, 444-445; 1902:14-25.

¹⁸ Ruben Darío se consideraba teósofo y en París frecuentó la rama teosófica Swedenborg.

¹⁹ Leopoldo Lugones, modernista argentino que escribió “Nuestras ideas estéticas” en *Sophia*, 1902:173; Sudor de Sangre en *Sophia*, 1906:142.

²⁰ Poeta andaluz precursor del modernismo.

²¹ Médico, convencido homeópata que tradujo del inglés al español obras tanto teosóficas como de medicina alopática. Estuvo vinculado a la Liga Vegetariana de Cataluña, fundada en 1908, la cual se vincularía a sociedades protectoras de animales y plantas del resto de España, como la que fundó en Sevilla Méndez Bejarano. Este fue vegetariano estricto, lo mismo que Francesc Montoliú y Viriato Díaz Pérez.

²² Notario de Órdenes que se hizo muy famoso por sus curas magnéticas. Se dedicó al estudio de la Biblia y publicó un trabajo acerca de la inexistencia de la materia. *Sophia* 1895:424; 1896:24; 1901:356, 378, 384, 386, 424.

Larrea López afirma que “*Sophia se convirtió en un intento serio de recoger toda la rica filosofía española perseguida por los inquisidores*” (Larrea J, 1993, pp 72).

5. Los autores

La ingente tarea de divulgación de los principios teosóficos a través de libros o de las revistas teosóficas fue sin duda la más importante y a la que dedicaron más tiempo los dirigentes teósofos españoles de finales del siglo XIX. En esta labor se incluía la publicación de estudios de investigación realizados por ellos mismos sobre temas relacionados con la histórica tradición mística de España y también de países orientales como Egipto o la India. Según Viriato Díaz Pérez, como ya hemos dicho anteriormente, la literatura teosófica española a principios de siglo XX era la más rica y extensa después de la inglesa (Larrea J, 1993, pp 354). Esto fue decisivo para el importante desarrollo del teosofismo, no sólo en España, si no también, para el resto de países de habla hispana.

Como ya dijimos anteriormente, el material de análisis lo hemos circunscrito a los autores Viriato Díaz Pérez, Edmundo González Blanco, Jose Melián, Florencio

²³ Nacido en Vitoria el 4 de mayo de 1875 y fusilado en Paracuellos del Jarama, 29 de octubre de 1936. Escritor perteneciente a la Generación del 98. Publica en *Sophia* en el año 1907: 229 “La rosa y la flor del cerezo”. Como otros autores de la Generación del 98, por un largo y complejo proceso de conversión espiritual (“La crisis del Humanismo”, 1918), rectificó su liberalismo anticristiano y defendió lo que él llamó “valores eternos de la raza”.

²⁴ Astrónomo, arqueólogo, escritor, teósofo extremeño. Publicó gran número de artículos durante los años 1905 al 1912, siendo importante resaltar “*Ocultismo Ibérico*”, donde incluyó informaciones sobre leyendas gallegas y sobre testimonios de numerología popular y de pitagorismo cristiano: *Sophia* 1912: 414-418; 467-475.

Pol, Mario Roso de Luna, Ramiro de Maeztu, Manuel Treviño y Rafael Urbano, cuyas biografías a continuación voy a redactar someramente a continuación.

5.1 Viriato Díaz-Pérez

Viriato Díaz-Pérez y Martín de la Herrería, nació en Madrid el 6 de julio de 1875. Su padre Nicolás Díaz-Pérez de los Ríos, publicista y militante republicano, hijo predilecto de Badajoz, es recordado tanto por su actuación política (que le valió su cuota de encarcelamientos y destierros), como por su extenso trabajo de historiador e investigador de su provincia natal, por lo que recibió el sobre nombre de “cronista de Extremadura”.

Don Nicolás, masón, y librepensador de abolengo ilustre en las antiguas filas del partido progresista español, contrajo matrimonio con Emilia Martín de la Herrería (ejerció la profesión de escritora en el campo feminista), considerándose como el primer matrimonio civil contraído en España.

En el desarrollo intelectual del joven Viriato, este ambiente familiar inconformista fue propicio para la formación de una mente y espíritu independiente, libre de prejuicios ortodoxos. Viriato no tardó en expresar sus dotes intelectuales y creativas; sobreviven poemas suyos escritos desde su temprana adolescencia que ya dan fuertes indicios de su talento y originalidad. Pero es en la filología (disciplina que domina), en las antiguas lenguas y culturas, y en el estudio detenido de lo esotérico especialmente en teosofía, donde el reflexivo contemplativo Viriato

encuentra la materia prima apropiada a su temperamento: estos son los elementos fundamentales con los cuales construye una identidad y una obra singular.

El vacío espiritual que sentía el joven al ser criado sin instrucción religiosa, por un padre iconoclasta y anticlerical (Don Nicolás no bautizó a sus hijos por no creer en “esa ridícula ceremonia” fue llenado por la teosofía. El 29 de octubre de 1892, a los 17 años, es admitido como miembro de la Sociedad Teosófica. La teosofía le enseña un <<modus vivendi>> en perfecta armonía con sus intereses y necesidades intelectuales. A los 27 años, tras numerosas contribuciones a la revista *Sophia*, órgano oficial de la Sociedad Teosófica asume la dirección de su publicación.

En 1900, recibe un doctorado en Filosofía y Letras, con nota sobresaliente, de la Universidad Central de Madrid. Su tesis doctoral, titulada “Naturaleza y Evolución del Lenguaje Rítmico”, es un trabajo erudito edificado sobre un profundo conocimiento de los antiguos textos hindúes y árabes. El título y el contenido de esta tesis confirma su profundización en lo exótico y esotérico, desde temprana edad, sintonizado con el “zeitgeist” de su tiempo, el cual encuentra su expresión intelectual en el movimiento modernista. En efecto, Viriato estaba fuertemente vinculado con la Generación del 98, cuyos integrantes, fueron los creadores y expositores del modernismo literario en España.

En el curso de su infatigable labor como crítico, ensayista, escritor y director de diferentes revistas y periódicos intelectuales de la época, Viriato colabora y traba amistad con las grandes figuras literarias españolas de su tiempo. Viriato se situó

dentro de la vanguardia de la crítica literaria de su tiempo por ser uno de los primeros en tratar la obra incipiente de Juan Ramón Jiménez, cuando éste era todavía desconocido en Madrid.

En el verano de 1906, Viriato decide ausentarse de lo que promete ser un brillante provenir en España, para trasladarse a Paraguay. El mismo solía dar como motivo, la densa atmósfera política y social que reinaba en España en esos años de resurgimiento monárquico. En una carta a Juan Ramón Jiménez, cuarenta años más tarde, le escribió diciendo que el motivo de su abandono de España, fue la condena a prisión del periodista Nakens (amigo íntimo) por encubrir al joven catalán Morral después del fallido atentado de éste contra la vida del rey Alfonso XIII. Según su biógrafa, Josefina Plá, fue una malograda relación sentimental que involucraba a una señorita que fue, simultáneamente, objeto de las atenciones de Juan Ramón Jiménez, cuyo desenlace de esta rivalidad extraliteraria provocó un distanciamiento entre ambos que duró décadas (Plá J, 1993, pp 63).

En sus primeros seis meses en Paraguay, Viriato establece le fuerte ritmo de trabajo, siendo nombrado Director del Archivo Nacional y más tarde Director General de Bibliotecas, Archivos y Museos de la Nación. Además en jefe de redacción de la revista del Instituto Paraguayo, asume cátedras (en los próximos cincuenta años ejercerá la de literatura, filosofía y filología). Funda también el grupo literario “La colmena” junto con Jean Paul Casablanca y Rafael Barthe, difundiendo obras y principios del modernismo.

Hacia el final de su vida, en reconocimiento de su inmenso aporte a la pedagogía y a la vida cultural e intelectual de la nación, recibe un Doctor Honoris Causa de la Universidad Nacional de Asunción y es condecorado con la cruz de Alfonso el Sabio por el gobierno español. Falleció el 25 de agosto de 1958 a los 83 años.

Entre los trabajos de Díaz Pérez han de citarse *La India*, publicado Madrid, en 1895; *Algunos datos sobre la Antigua Literatura Hindú*, traducida en Austria, Praga, 1898; *Naturaleza y Evolución del lenguaje rítmico*, tesis presentada en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Central de Madrid, 1900; *Sobre el Misticismo Musulmán – Manuscritos árabes y aljamiados sobre ocultismo que existen en la Biblioteca Nacional – Supernaturalismo – Karma* – Madrid- Sophia, 1903-1904; *El término "Anitos", la raíz y sus significados*, tesis presentada al Congreso orientalista, celebrado en Ámsterdam e incluida en sus memorias, publicadas en dicha ciudad en el año 1904; *Sobre Edgar Poe – Ensayo de una traducción literal de "El Cuervo"*, Madrid – Helios, 1904; *A pie por la España desconocida. A través de la Sierra de Francia. En el desierto y valle de las Batuecas*, Madrid, Barcelona, Burdeos, 1903-1904; inconcluso; *Los Frailes de Filipinas*, Madrid, 1904; *El gran esteta inglés John Ruskin y "sus siete lámparas de la arquitectura"*, Asunción, 1908, conferencia dada en el Instituto Paraguayo, de cuya Revista fue director en su última etapa y colaborador asiduo. *Civilidad y arte. Discurso de inauguración de la Academia de Bellas Artes*, Asunción, 1909; *Documentos de 1534 a 1600 que se conservan en el Archivo Nacional. Primer Ensayo de Índice*, Asunción, 1909; *Leyendo a Veressaief* (algunas palabras sobre la medicina ortodoxa actual). *Biblioteca de la revista "Natura"*, Montevideo, 1910; *Santiago Rusiñol – Los antiguos impresionistas*

hispanos –, *El impresionismo actual*. Trabajo leído en el Museo de Bellas Artes, *Revista del Paraguay*, Asunción, 1913; *Dogmatismo, Ciencia y Misterio* – Conferencia dada en la Universidad de la Asunción, *Revista del Paraguay*–, Asunción, 1913; *Guido Boggiani y el canto D’Annunzio en Isaudi* – Estudio leído en el homenaje celebrado en el Museo de Bellas Artes, en memoria del malogrado artista. *Revista del Paraguay* –, Asunción, 1915; *El sentimiento de la España moderna acerca del israelita* – Conferencia leída en la Sociedad Italiana –, Asunción, 1916; *Polibiblión paraguayo: conjunto de indicaciones bibliográficas sobre el Paraguay; relacionados con la Geografía y la Historia; las Ciencias y las Letras; La Política y los Progresos del País; dispuestas y clasificadas por orden de materias*. Asunción, 1916. Son en total seis mil indicaciones bibliográficas. Este trabajo fue presentado al Congreso de Bibliografía e Historia, reunido en Buenos Aires en 1916; José María de Lara. – *Noticia sobre un paraguayo desconocido*. Conferencia dada en el Salón de la Sociedad Italiana, Asunción, 1919; *Sobre la anacrónica virtud de la modestia*, Asunción, 1926; *Arte hispano-paraguayo misionero y guaraní* – Conferencia dada en el templo de Yaguarón – *Revista de la Escuela de Comercio*, Asunción 1924; *Coronario de Guido Boggiani* (Homenaje de la *Revista del Paraguay*). Asunción, 1926. Traducciones. A. Besant, *Algunos problemas de la vida*, original inglés. Biblioteca orientalista, Barcelona; M. Collins, *Historia de una maga negra*, original inglés. Biblioteca orientalista, Barcelona, y numerosas colaboraciones y conferencias.

En 1930 publicó, en la Asunción, *Las comunidades peninsulares en su relación con los levantamientos "comuneros" americanos y en especial con la Revolución Comunera del Paraguay*. Se trata de conferencias que dio en el Instituto Paraguayo

y presentadas, en conjunto, al Segundo Congreso de Historia Americana, celebrado en la Asunción en el año 1926, de cuyo Comité organizador fue co-secretario con Juan Francisco Pérez Acosta (Plá J, 1993).

5.2 Edmundo González Blanco

El mayor de los hermanos González-Blanco (Andrés, crítico y novelista, y Pedro, periodista). Nació en Llanes, Asturias en 1879, falleciendo en Madrid, 1938.

Edmundo, fue autor de numerosas obras literarias, sociales, históricas y filosóficas. Destaca su amplísima labor traductora de la que se nutrirá a la hora de citar en sus artículos. Realizó traducciones del inglés (W. Blake, Emrson, Hume, etc); del alemán (Schopenhauer, Nietzsche, etc); del francés (A. Fouillé, Renan, Guizot, etc); del italiano (Maquiavelo, B. Croce, etc.) y del griego (Aristóteles). Suya es una famosa versión, la primera completa de los *Evangelios apócrifos* (Madrid, 1934, 3 Vol.)

En compañía de Antonio Zozaya, traduce *El mundo como voluntad y representación* (1896-1902), de Schopenhauer y otras muchas obras de este autor; también le pertenece una traducción, más recóndita, *The Marriage of Heaven and Hell* de Blake en 1928. Editó y estudió, de Francisco Alvarado (1756-1814), *Las cartas inéditas del Filósofo Rancio...* Escribió ensayos en *La Lectura, España Moderna, Helios* y *Nuestro Tiempo*, y publicó: *Iberismo y germanismo*, 1917; *Los orígenes de la religión, Alemania y la guerra europea*, 1917; *El materialismo*, 1907;

Filosofía de la naturaleza, Jovellanos: su vida y su obra, Strauss y su tiempo, Voltaire: Su biografía, Historia del periodismo, 1920; El mundo invisible, 1929; La mujer según los diferentes aspectos de su espiritualidad, 1930. Novelas suyas son: Etapas de una degradación y Jesús de Nazaret. Intentó el teatro con Muerte militar.

Cansinos (Cansinos R, 1982, pp 272), le llama “*el filósofo bohemio y alcohólico, hermano antitético del modosito Andrés, que vive con su mujer y sus hijos en un marco de inmunda miseria*”.

Siguiendo a este autor, Edmundo defendió, en el transcurso de la Gran Guerra, la legitimidad del debate político en un país neutral como España, porque la neutralidad sólo impone a los Estados la obligación de no cooperar materialmente en la guerra, y, sobre todo, de no llevar a la línea de fuego un ejército más o menos numeroso. Para González-Blanco, la neutralidad española es la única posición prudente y la conveniente a nuestros intereses; siendo además la deseada por la población española, cada día con más decisión, energía y convencimiento.

Los hermanos González-Blanco fueron los principales redactores de la “*Biblioteca Constitucionalista*”, colección de libros dedicada a difundir en España la labor gubernativa del presidente de México, Venustiano Carranza. Andrés fue autor de 5 volúmenes, Pedro de otros 5 y Edmundo 4 (Cansinos R, 1982, pp 320).

5.3 José Melián

Comerciante, natural de Canarias. Dirigió la revista *Sophia* hasta su emigración a Sud-América por asuntos particulares (Méndez Bejarano M, 1927, pp 535). Tradujo *La Doctrina Secreta* (Paris, 1895), falleciendo poco después en Perú.

A pesar de la intensa búsqueda por hallar más información sobre su biografía, no se ha podido encontrar ningún dato más referente a él.

5.4 Florencio Pol

Notario en Órdenes, donde labró un cementerio civil gratuito y se hizo célebre por sus maravillosas curas magnéticas, se dedicó al estudio de la Biblia, publicó un trabajo acerca de la inexistencia de la materia, como ya se ha referido anteriormente, fallecido el 2 de julio de 1902 (Méndez Bejarano M, 1927, pp 538).

La revista *Sophia* se hace eco de esta virtud, refiriéndose a ello de la siguiente manera: *“Durante más de un mes y medio tuvimos la satisfacción de tener entre nosotros á uno de los teosofistas que más merecen el nombre de tal, á D. Florencio Pol, que vino á esta corte expresamente a visitarnos y á estrechar aún más los lazos que nos unen. Nuestro querido hermano, dotado de un poder curativo que por regla general sólo se posee por merecimientos kármicos, y excepcionalmente por el desarrollo en la senda del ocultismo, hace muchos años que viene dedicado su tan odiosa cuan envidiable facultad al alivio de la humanidad doliente, como saben muy*

bien cuantos conoce ó han oído hablar de este meritísimo miembro de la Sociedad Teosófica. A su regreso á Órdenes, donde reside, aunque muy resentido aún de un fuerte ataque de influenza, tuvo que detenerse en Monforte accediendo á los deseos de numerosos amigos. De vuelta de su viaje, y de paso para la Villa de Órdenes, donde radica su casa, se ha detenido en esta ciudad, y se encuentra entre nosotros desde anteayer, el reputado magnetizador D. Florencio Pol, cediendo á instancias de varios enfermos que deseaban someterse á su tratamiento”²⁵.

Tampoco se ha podido localizar más datos bibliográficos.

5.5 Mario Roso de Luna

Roso de Luna nació el 15 marzo de 1.872 en Logrosán (Cáceres) y murió en noviembre de 1.931 dejando atrás una vida llena de investigaciones, misterios, marañas políticas y grandes paradojas. Pero si algo claro queda de su vida y de su obra, es que su inteligencia era fuera de lo común.

Filósofo, astrónomo, astrólogo, abogado, antropólogo, historiador, místico, político... conforman el corpus de su vida y su tarea, dentro y fuera de Extremadura, desde Miajadas a Madrid. Y quizás esa era una de sus grandes virtudes: Mario era un ciudadano universal, sin patria fija, pero amante del mundo en que vivía. Hijo de un ingeniero catalán y una extremeña de Cabeza del Buey descendiente de

²⁵ “D. Florencio Pol en Monforte”, Sophia, 1898, pp 20.

políticos liberales, Mario, desde pequeño, vivió la necesidad y el deseo de cuestionarse el por qué de la realidad y la vida, del sentido de la existencia.

Roso de Luna se doctoró en Derecho con tan solo 22 años y, además fue un gran astrónomo, descubriendo con 23 años el cometa que hoy lleva su nombre. A los 27 años Rosso de Luna se casó con Trinidad Román, vecina de Miajadas. Con 30 años, se traslada a Madrid, iniciando una nueva época de su vida como conferenciante y escritor. Influenciado por corrientes científicas y de pensamiento muy diferentes, Roso de Luna fue autor de innumerables trabajos y escritos, compartiendo largas tertulias en el Café Gijón y en el Ateneo de Madrid con personajes tan dispares como Valle Inclán y Ramón y Cajal. En Miajadas, fundó la sociedad masónica Miajadas Libre, primero de los triángulos y las logias masónicas de Extremadura, junto con un grupo de personas de la pequeña burguesía miajadesa de la época. En este sentido, hay que reseñar que este grupo masón tuvo un papel fundamental en la instauración de la II República en Miajadas, eligiendo como alcalde provisional a uno de sus miembros, íntimo colaborador de Rosso de Luna, quien nunca descuidó sus vínculos con Extremadura. Solía viajar con frecuencia hasta Miajadas y Logrosán para descansar, aunque el descanso de este científico era muy particular. Roso de Luna investigó infatigablemente sobre el origen y la prehistoria de su pueblo, hallando una serie de construcciones funerarias en la ribera del río Búrdalo, dólmenes que harían suponer la existencia de un asentamiento permanente en la zona de la ermita de San Bartolomé y los Canchos. Roso de Luna también encontró objetos de menor valor, vasos, jarras, piezas de cerámica, hachas, puntas de flecha... que hoy se encuentra expuestas en diferentes museos.

Poco después del triunfo de la República, que tanto añoraba, moría plácidamente, tras una breve pero dura enfermedad, en su casa de Madrid: *“ningún hombre es indispensable; no me lloréis de una sola manera, honrad mi memoria; continuad mi obra... superadla”*.

Roso de Luna tuvo dos hijos, Sara e Ismael. Sara, dedicó su vida a completar la obra de su padre, siendo su principal discípula. Ismael, quiso ser lo que su padre anheló y no consiguió: Ingeniero de Caminos. La una, pasaba los días entre la música de su piano, el estudio de los artículos de su padre y su faceta de escritora. El otro, de espíritu aventurero, vivía entre Miajadas, Madrid y aquella parte del mundo donde requerían de sus servicios. Ismael, como su padre, no tenía patria fija, era un ciudadano del mundo, prestó servicios a diferentes gobiernos de Europa y conferenció por todo el mundo sobre sus experiencias y anécdotas en cualquier parte del mundo: desde las selvas tropicales de Sudamérica a las minas de oro y diamantes de Angola y Mozambique. En Miajadas construyó su casa de campo (hoy convertida en hotel) y solía pasear por los Canchos en busca de paz y sosiego. Algo que añoraba tras sus indómitas aventuras.

Para situar la figura de Roso de Luna en la historia del pensamiento español hay que tener presentes varias líneas posibles a la hora de interpretar su voluminosa obra (Cortijo E, 2007, pp 23).

Una de ellas, sería el espiritualismo no confesional, cuyo cultivo siempre fue raro en una España dominada por el más arcaico de los clericalismos. Otra, estaría situada en torno a la superación de la corriente positivista europea del siglo XIX.

Corriente que en nuestro país apenas rompía entonces los moldes del dogmatismo social y cultural con la ayuda prestada por destacados intelectuales a distintos gobiernos republicanos, y cuyo esfuerzo les hizo ciegos a un panorama conceptual menos mecanicista que aparece cuando el progreso deja de entenderse como réplica a una sociedad teocrática y medieval.

Una tercera, línea de interpretación, vendría dada por su iniciación en el Gran Oriente Español en enero de 1917 en Sevilla y, quince años antes, a la entonces bastante conocida Sociedad Teosófica, muy extendida a pesar de los escándalos que desde un principio rodearon a su enigmática fundadora, H. P. Blavatsky. En particular sería del mayor interés contemplar el intento rosoluniano de presentar lo que genéricamente podemos denominar ocultismo o esoterismo desde esta perspectiva teosófica que no coincide con la del espiritismo de la época ni tampoco, a pesar de su parecido ritual e ideológico, con la de ninguna religión concreta.

Por otra parte, en su tiempo la masonería estaba demasiado ocupada en cuestiones sociales y políticas para potenciar esta dimensión espiritualista que él hará explícita al considerar la masonería como envolvente activo del núcleo iniciático de la misma que, según él, no es más que la teosofía tradicional, enfrentándose con frecuencia por ello a otros que tenían una visión más pragmática y coyuntural (Cortijo E, 2007, pp 100-136).

Es de destacar que Roso publica en *Sophia* diecinueve artículos desde 1903 a 1912. Sobre ella, escribió en la Revista de Extremadura: “Lejos de ser enemiga de la religión, ni menos una revista budista, como algunos mal informados creen,

aspira a supremas síntesis donde se armonicen las enseñanzas purísimas de todas las Grandes Religiones con las investigaciones de la ciencia, orientadas cada vez con más fuerza hacia un franco espiritualismo, tiende a despertar en el hombre facultades embrionarias de su mente, su sentimiento y su voluntad, para preparar el advenimiento del “superhombre” delineado por Göethe, por Carlyle, por Nietzsche y por cuantos han trascendido su ser, tras las ilusiones de su personalidad” (Cortijo E, 1990, pp 79).

5.6 *Ramiro de Maetzu*

Escritor e ideólogo español, nacido en Vitoria el 4 de mayo de 1875 y murió asesinado el 29 de octubre de 1936 en Paracuellos del Jarama, Madrid, víctima de una de las matanzas que se produjeron en la capital española al comienzo de la Guerra Civil.

Hijo de padre vasco y madre inglesa, factor que explica su entusiasmo por las instituciones británicas y su dominio del inglés así como su carácter de agudo observador de la realidad española. Pasó parte de su juventud en París y en la Habana dedicado a oficios diversos. En Inglaterra vivó quince años y estuvo casado con una inglesa.

Hizo sus primeras armas periodísticas en Bilbao a los 18 años, cultivándolo después en Madrid y el extranjero. Fue corresponsal en Londres de la

Correspondencia de España, Nuevo Mundo y Heraldo de Madrid, y corresponsal de guerra en Italia (1914-1915). Fruto de su formación en la cultura político-económica sajona fue su obra en inglés *“Authority, Liberty and Function in the Light of the War”* (1916), luego en (1918) se convertiría en *“La crisis del Humanismo”*.

Su postura intelectual le sitúa en la “Generación del 98”, que, nacida a raíz del desastre colonial de 1898, emprendió la tarea de buscar remedio a la decadencia española. Sin embargo, al igual que otros autores de la Generación del 98 y por un largo y complejo proceso que tiene mucho de conversión espiritual, acabó repudiando a su generación, antitradicional y europeizante, rectificó su liberalismo anticristiano y afirmó rotundamente los que él definió como valores eternos de la raza.

El gobierno del general Primo de Rivera le nombró en 1928 embajador de España en Argentina. Allí tuvo ocasión de tratar con Zacarías de Vizcarra, el introductor en 1926 de la idea de la “hispanidad”, de la que se ha dicho que Maeztu fue apóstol.

En enero de 1931 propuso llamar Hispanidad a la revista que planeaba junto con Eugenio Vegas Latapie y el Marqués de Quintanar, en los días previos a la proclamación de la República del 14 de abril. Aunque esa revista se acabó llamando Acción Española, se abrió con su artículo la Hispanidad (15 de diciembre de 1931), primero de los que allí fue publicando a lo largo de 1932 y 1933, recopilados luego en su famoso libro Defensa de la Hispanidad (1934), la obra que le hizo más conocido y que influyó de manera determinante en la consolidación de una

alternativa política hispánica frente a las pretensiones globalizadoras del comunismo soviético, en un proceso que, tras el fallido golpe de estado revolucionario contra la República burguesa de octubre de 1934, desembocó en el alzamiento militar de julio de 1936. Maeztu escribió también la presentación de la revista, que se publicó sin firma, y mereció el Premio Luca de Tena otorgado por el diario monárquico ABC. Desde el número 28 de Acción Española figuró Ramiro de Maeztu formalmente como su director, y lo fue hasta el último número, el de junio de 1936.

En abril de 1934 los artículos que hasta entonces había ido publicando en Acción Española sobre la Hispanidad, y que le habían permitido ir analizando y precisando tal idea, sirvieron para formar un libro, que consolidó definitivamente el término propuesto por Zacarías de Vizcarra, y que se convertiría en la obra más influyente y conocida de Ramiro de Maeztu: *Defensa de la Hispanidad*, alegato en pro de la civilización hispánica y católica, en el que a los principios revolucionarios de “Libertad, Igualdad y Fraternidad” contraponen los de “Servicio, Jerarquía y Humanidad”.

En esta última fase su pensamiento intensifica su relación con el viejo tronco de pensamiento tradicionalista español (Donoso Cortés, Menéndez Pelayo, etc.); y mantiene afinidades con los teóricos del Integralismo Lusitano.

Terminó militando en Renovación Española, desde el que se significó por su oposición al régimen de la Segunda República, del que fue diputado en las Cortes por Guipúzcoa (1933-1935).

Sus ultimas palabras fueron: *“Vosotros no sabéis por qué me matáis, pero yo sí sé por lo que muero: ¡Para que vuestros hijos sean mejores que vosotros!”* (González Cuevas PC, 2003).

5.7 Rafael Urbano

Nacido y fallecido en Madrid (1870-1924). Fue escritor, periodista, helenista, traductor, humorista y teósofo español, miembro de la llamada Generación del 98.

Periodista en provincias desde muy joven, en 1895 se trasladó a Madrid tras conseguir un puesto en el Ministerio de Instrucción Pública. Hombre de una cultura excepcional, y además muy laborioso e inquieto, trabajó como periodista en Madrid (El Liberal y Los Lunes de El Imparcial) y en otras publicaciones norteañas (El Cantábrico de San Sebastián, 1901; El Nervión y La Gaceta del Norte de Bilbao, 1901; El Correo del Norte, 1902). También colaboró en El Globo (1903) y en Alrededor del Mundo (1903). Escribió el Manual del perfecto enfermo (1911) y El diablo, su vida y su poder (1922); editó la Guía espiritual del místico barroco Miguel de Molinos (Barcelona, 1906).

Tradujo incansablemente del francés, del inglés, del alemán y del italiano y, como helenista tradujo, prologó y anotó el Banquete, el Critón, el Eutifrón y la Apología de Sócrates de Platón (Madrid: Francisco Beltrán, 1925) y, con el

pseudónimo de "José García Robles", según Gonzalo Sobejano, El crepúsculo de los ídolos de Nietzsche.

Activo ateneísta y conferenciante, fue muy amigo de Ramón María del Valle-Inclán y se acercó ideológicamente al Socialismo e incluso al Anarquismo.

Al final de su vida se interesó por la Teosofía, escribió en *Sophia* y tradujo muchos libros ocultistas de esta tendencia que publicó en la colección "Biblioteca del más Allá". Dentro de sus obras, podemos señalar: *Tristia seculae: soliloquios del alma*, 1900; *Historia del socialismo; Parte antigua: la conquista utópica*, 1903; *El sello de Salomón (un regalo de los dioses)*, 1907; *Manual del perfecto enfermo (ensayo de mejora)* (1911); *El diablo, su vida y su poder, toda su historia y vicisitudes* (1922). (Bregante J, 2003, pp 1198-1203).

5.8 Manuel Treviño

Manuel Treviño Villa fue fusilado junto con su hija Amalia Treviño Pérez, el día 17 de diciembre de 1939 en Madrid. Treviño fue un destacado egiptólogo, masón y teósofo español muy conocido, superviviente de la primera etapa de la Teosofía (tenía 74 años cuando fue fusilado), fundador de la Rama Madrid en 1893, y director de *Sophia*. Existe un sumario abierto contra él en el año 1946, por delito de masonería, aunque tuvo que ser sobreseído al ser fusilado. La ejecución, en 1939, por los franquistas en Madrid del único dirigente teósofo superviviente de la

primera etapa de la Sociedad Teosófica en España, es un importante y muy simbólico dato que evidencia la vinculación existente entre el primer teosofismo español a los movimientos políticos y sociales progresistas (Pomés J, 2006, pp 62).

5.9 José Xifré Hamel

Español, nacido en París. Delegado presidencial para España de la Sociedad Teosófica, aristócrata, discípulo de Blavatsky en Londres y amigo de Alfonso XII con quién estudió en el mismo colegio parisino del exilio. El mismo Alfonso XII le obligó a elegir entre la Teosofía y él cuando, ya reinando, la iglesia no veía con buenos ojos sus andanzas teosóficas. Se dedicó a la Obra y al pertenecer a la nobleza atrajo en un primer momento a gente de su condición.

Sobre 1886, José Xifré Hamel, contactó con el grupo teosófico londinense, donde asistió a la presentación del segundo volumen de la Doctrina Secreta. En 1888 conoció personalmente a H. Blavatsky, y un año después ingresó en la Sociedad Teosófica. Durante una de las visitas de Xifré a H. Blavatsky, ésta le encargó que estableciera la Sociedad Teosófica en España.

Xifré inclinado a los estudios orientales, decide estudiar sánscrito (ya referido anteriormente) para poder estudiar los sagrados libros orientales en su idioma original. Financió la revista *Sophia* que salió a primeros del año 1893 y que fue desde entonces el órgano oficial de la Teosofía española.

5.10 Helena Blavatsky

Nacida el 31 de julio de 1831 en Ekaterinoslav, Ucrania rusa, su madre pertenecía al linaje de los príncipes de Dolgoruky, en tanto que su padre, Van Hahn –aunque coronel del ejército imperial ruso- descendía de una aristocrática familia alemana. Ya de niña, la futura escritora, demostró un gran valor ante las visiones que la abrumaban con frecuencia y una gran determinación para descubrir qué había tras ellas. Adolescente aún -17 años-, fue casada con el anciano general Nikifor Blavatsky –vicegobernador de la región-, a quien abandonaría a los pocos meses. Refugiada primero en Constantinopla, de allí marcharía a Egipto en compañía de una compatriota. Durante 1848 y 1849, estudió magia en Egipto con un copto anciano e ingresó en “Los Drusos del Líbano”, una sociedad secreta. Estuvo presente con Garibaldi en la batalla de Mentana en 1849 y la recogieron de una fosa para los muertos con el brazo izquierdo fracturado por dos lugares, balas de mosquetón hundidas en el hombro izquierdo y una herida de puñal en el corazón.

Cuando paseaba con su padre por Londres en 1851, vio un Rajput alto y noble al que reconoció como un protector conocido en sus visiones desde su infancia. Él le habló de un trabajo futuro que ella haría, bajo su dirección, después de prepararse en oriente. En 1852 intentó entrar en el Tíbet, pero no lo consiguió hasta 1867. Mientras tanto entabló contacto con el espiritismo, aprendió a controlar su maravilloso poder para producir fenómenos a voluntad y se dedicó a diversas empresas comerciales. En el Tíbet aprendió, según nos dicen, a manipular las fuerzas ocultas. En el Cairo, 1871 hizo un intento frustrado para fundar una

sociedad espiritual en base a los fenómenos. En 1873 vivió con su hermano en París, pintando y escribiendo. Mientras estaba en París recibió órdenes de “Los Hermanos” para ir a Nueva York a esperar instrucciones. Llegó allí el 7 de julio de 1873, sin equipaje personal. En 1874 le ordenaron ir a la finca de Eddy en Chittenden, ese era el sitio donde varios fenómenos ocultos estaban siendo investigados por el Coronel H.S. Olcott. Con él en 1875, en Nueva York, fundó la Sociedad Teosófica. Isis sin Velo, su magnífico ataque contra el materialismo de la religión y de la ciencia, fue publicado en 1877. Envío los primeros beneficios, junto con el dinero recibido por sus distintos artículos publicado en periódicos y revistas rusos a la Cruz Roja de Rusia para ayudar a sus compatriotas heridos en la guerra ruso-turca.

El 8 de julio de 1878 se hizo ciudadana americana. Más tarde ese mismo año, actuando “bajo órdenes”, ella y Olcott embarcaron hacia la India; desembarcaron en Bombay en febrero de 1879. En 1880 los dos fundadores viajaron por Sri Lanka en defensa del budismo y se hicieron budistas el 19 de mayo de 1881. En 1882, la sede de la Sociedad se trasladó a su lugar actual en Adyar, Madras. Hizo varios viajes por la India entre su llegada en 1879 y su visita a Europa en 1884. En ausencia de los fundadores, apareció el informe de la Sociedad para la Investigación Psíquica, intentando hacerla quedar como una impostora. Desde entonces, la S.I.P. ha reiterado sus argumentos contra ella. A pesar de la intervención de su Gurú para restablecer su salud, ésta se fue deteriorando y Blavatsky no pudo quedarse en Adyar más tiempo que el de una corta visita que realizó ese año.

En Wurzburg trabajó en La Doctrina Secreta, cuyos verdaderos autores, según la Condesa de Wachtmeister, fueron los Hermanos Adeptos. Como con Isis sin Velo, los Hermanos recogieron el material y lo transmitieron a la visión interna de H.P.B. En 1887 en Ostende, H.P.B. se puso muy enferma pero tuvo otra extraña recuperación explicando que había “elegido” trabajar unos años más en su cuerpo enfermo. Por invitación, se trasladó a Londres, que fue, desde entonces, el centro del trabajo Teosófico en Europa. En esto contó con la ayuda de varias visitas ocasionales del Presidente-Fundador (el Coronel Olcott). En 1888, se publicaron los dos primeros volúmenes de la Doctrina Secreta.

Murió el 8 de mayo de 1891 en Londres. Sus cenizas fueron repartidas entre Nueva York, la India, Londres y parte de ellas están enterradas bajo su estatua en Adyar. En testamento pidió que cada año, en el aniversario de muerte, sus amigos se reunieran y leyeran fragmentos de la Luz de Asia y del Bhagavad Gita. Por deseo del Coronel Olcott, este aniversario ha recibido el nombre del “Día del Loto Blanco”.

El Coronel Olcott resumió el secreto del extraordinario poder que tenía H.P.B. para producir rápidos cambios en la vida de las personas que estaban cerca de ella como algo debido a:

- Su increíble conocimiento oculto y sus poderes para realizar fenómenos, además de su relación con los Maestros ocultos.
- Su asombroso talento, especialmente como conversadora, gracias a sus dotes sociales, sus extensos viajes, y aventuras extraordinarias.

- Su visión clara en problemas de filología, de orígenes raciales, de las bases fundamentales de las religiones y de las claves para entender los antiguos misterios y símbolos.

Algunas de sus publicaciones: *Editora de The Theosophist, La Doctrina Secreta (en tres volúmenes), Isis sin Velo, Ocultismo Práctico, La Voz del Silencio, dos libros de las Estancias de Dzryan, la Clave de la Teosofía, El Programa Original de la ST, La Dinámica del Mundo Psíquico, etc.* (De Martino G, 1996, pp 336).

5.11 Annie Besant

Annie Wood nació el 1 de octubre de 1847 en Londres, pero de ascendencia tenía un fuerte componente irlandés, raíz que siempre le agradó. Sus abuelos por parte de la madre –mujer de gran sensibilidad- eran ambos irlandeses, así como también por el lado materno del padre –hombre de sólida cultura humanista, matemático y profesor de Francés, Alemán, Italiano, Español y Portugués.

El padre de Annie murió días después de ella cumplir cinco años. Comenzó entonces una época difícil para la madre viuda, tanto del punto de vista emocional, como económico. Sin embargo a los ocho años, cuando (con su hermano Henry y su madre) fue a vivir a Harrow, a una antiquísima casa que se abría a un amplio jardín, de exuberante arbolado, Annie vivió un periodo feliz. Ella escribió en su autobiografía: *“No había árbol al que no hubiese trepado, y uno de ellos, un frondoso laurel de Portugal, era mi lugar predilecto. Allí tenía mi cuarto y mi sitio, mi estudio y mi despensa. En ésta guardaba las frutas que podía coger libremente de*

los árboles y, en el estudio, permanecía horas sentada, con algunos de mis libros favoritos” (Wood Besant A, 2008, pp 28).

En aquel tiempo, la Sra. Marryat, hermana de un conocido escritor de la época, se ofreció para proveer a Annie de una educación esmerada. Tal fue aceptado, aunque implicase que Annie pasaría menos tiempo con la madre –una decisión bien difícil ya que, citando una vez más sus palabras refiriéndose a su madre, *“mi amor por ella era idolatría, y el suyo por mí era devoción”* (Wood Besant A, 2008, pp 12). El tipo de educación que recibía, tanto de la madre como de la Sra. Marryat, acentuaron la natural religiosidad del carácter de Annie, para quien los sueños místicos, las visiones de hadas y duendes, el entusiasmo al leer las historias de los primitivos mártires cristianos –que soñaba vivir en ella misma-, la cita de los textos evangélicos, eran mucho más seductores que los quehaceres y los placeres de la vida terrena cotidiana. Su devoción religiosa de aquella época tenía el sello de arrebatamiento y de la generosidad que caracterizaron toda la vida de Annie.

A los 19 años, sin haber tenido jamás un enamoramiento o haber pensado en ello seriamente –pues sus ideales habían sido *“mi madre y Cristo”*-, se hizo novia del reverendo Frank Besant, con quien se casó un año y tres meses después. Su futuro marido interpretó como interés amoroso una convivencia que, para Annie, no era nada más que la oportunidad de conversar sobre temas religiosos. Pillada por sorpresa cuando Frank la pidió en matrimonio, permaneció en silencio, envuelta en sentimientos de culpa por haber dado pie a tal situación; tales sentimientos la llevaron a vencer su *“aversión al matrimonio”* y a comprometerse. Ya novia, intentó romper el compromiso pero no fue más allá de la tentativa, para no dañar a su

madre, que consideraba suprema deshonra si su hija faltaba a la palabra dada, se dejó casar.

La minuciosa aspereza de Frank suscitó en Annie, primero extrañeza, después un torrente de lágrimas de indignación y, pasado algún tiempo, una resistencia orgullosa, desafiadora, fría y rígida como el hierro. El único feliz resultado del matrimonio fueron dos hijos (un chico y una chica), unidos para siempre a Annie por un elevado amor, y partícipes, cuando fueron adultos, de las causas a las que se consagró. Cuando el marido le dio a elegir entre dos únicas opciones, la sumisión al fingimiento o la separación, ésta fue inevitable, por muy incómoda, dura y hasta escandalosa que fuese en la época. Siendo difícil seguir la lucha por la supervivencia, bien más dolorosa la pérdida de la custodia de sus hijos, impuesta en tribunal por hombres llenos de prejuicios religiosos. La decisión se basó exclusivamente en las opciones filosóficas de Annie que, decían, no le permitirían ser una buena educadora. Sin embargo, al alcanzar la mayoría de edad y la libertad de elegir, ambos, los dos hijos se juntaron a la madre, a la que continuaron adorando con devoción y orgullo.

Después de la separación, con apenas 25 años de edad, Annie se dedicó más que nunca a las cuestiones religiosas que la atormentaban, amplió más y más su interés por la política y por la ciencia, amplió su cultura hasta niveles extraordinarios, lo que más tarde le permitió tratar con soltura cualquier cuestión que inesperadamente, se le presentase. Sustentó una ética de riguroso altruismo y escrupulosa dignidad, basada en el deber de la corrección por la corrección y no, como ocurre en la postura religiosa común, con la esperanza de cualquier premio o

el recelo de un posible castigo. Al mismo tiempo, se interesó activamente por las algunas cuestiones sociales de entonces, llegando a ser una destacada militante socialista, “un socialismo de dar y no de coger”, como escribió en su libro “El mundo de mañana”, por los derechos de las mujeres y, en general, por el reconocimiento de las libertades de expresión.

Así en plena década de 1880, Annie Besant era una figura ampliamente reconocida y famosa, especialmente en Gran Bretaña. A la vez, por detrás de su carácter voluntarioso y del vigor de su inteligencia, existía un enorme corazón, lleno de ternura, que se expresaba a través de múltiples actividades filantrópicas. A principios de 1889 una de sus actividades era la de periodista, y para hacer una crítica literaria, le llegaron a las manos los dos primeros volúmenes de la obra “La Doctrina Secreta” (con el subtítulo “Síntesis de la Ciencia, de la Religión y de la Filosofía”) de H. Blavatsky. Redactó la crítica, y entusiasmada escribió a H. Blavatsky, pidiéndola permiso para visitarla. Al día siguiente de su visita pidió el ingreso en la Sociedad Teosófica. En los años siguientes, y a lo largo de los restantes 44 años y medio de su vida, Annie Besant no perdió oportunidad de defender a su gran amiga (a la que comprendió más íntima y profundamente que nadie), de dar a conocer al mundo su obra, de poner de relieve su inmensa sabiduría.

Escribió innumerables obras, en las cuales desdobló y presentó de manera clara y simple los profundos conceptos de la “Doctrina Secreta”, además de los que eran producto de su propia investigación y de estudio comparado de las fuentes tradicionales. Fue no obstante, como conferenciante que su trabajo alcanzó mayor

brillo y fulgor. Sus discursos culminaban casi siempre en un torrente de aplausos, que llegaba a prolongarse durante diez minutos.

En 1907, después de la muerte del Coronel Olcott, quedó electa como Presidenta de la Sociedad Teosófica, cargo que ejerció durante 26 años.

Capítulo 5

MITOSIMBOLOGÍA GENERAL DE LOS ARQUETIPOS

En este capítulo se aborda un estudio genérico introductorio a los elementos básicos de simbolismo, mitología, psicología jungiana y psicología imaginal, para el análisis y comprensión de los elementos que componen la revista *Sophia*.

Los pilares básicos sobre los que asienta la hermenéutica imaginal son la mitología y el simbolismo; de ahí que necesitemos una correcta comprensión de los mismos para abordar la metodología jungiana y hillmaniana.

1. ELEMENTOS INTRODUCTORIOS A SIMBOLOGÍA GENERAL

A través de los estudios de autores como J.E. Cirlot, R. Guénon y C. G. Jung pretendemos dar unas nociones básicas acerca del símbolo y la simbología.

El correcto conocimiento de los símbolos nos dará un mejor conocimiento del hombre en todas sus dimensiones. Las imágenes, los símbolos y los mitos, responde a una necesidad humana, cuyo objetivo es dejar al descubierto las facetas más secretas del ser. Según algunos autores (Eliade M, 1999, b, pp 5), el pensar simbólico es una actividad consustancial al ser humano, precediendo incluso a la razón discursiva y al lenguaje.

¿Qué es un símbolo? Su estudio ha suscitado intensos y eruditos debates durante siglos. Un símbolo es algo que una cultura en particular considera que significa algo más. A diferencia del signo, el símbolo existe por sí mismo, no es un simple transmisor de sentido²⁶. El símbolo es mucho más que un signo meramente representativo; está cargado de afectividad y dinamismo y, además de representar algo en forma más o menos velada, es realizador.

Como algunos autores observan de una manera algo metafísica, el símbolo no son objetos que se relacionan, sino al contrario, es la propia relación. El símbolo hay que comprenderlo de manera intuitiva, desde dentro; por eso no puede existir una hermenéutica o interpretación del mismo. Lo simbolizado no es algo objetivo que esté dentro del símbolo, pero sí existe una polaridad entre simbolizante y simbolizado, y lo que mantiene esta polaridad: es el propio símbolo. El símbolo no es un signo, no es una metáfora, parábola ni ejemplo.

R. Panikkar afirma que el instrumento del logos es el concepto, su vehículo es la razón y su expresión es la ciencia; siguiendo esta comparación el instrumento del mito es el símbolo, su vehículo es la fe y su expresión la mitología. Por tanto, el símbolo es una vivencia y no un objeto del pensamiento, no se puede interpretar, es polisémico, siendo su significado derivado de nuestra participación en él (Pannikkar R, 1990, pp106).

Muchos de los símbolos en los que se sustenta el conocimiento mitológico, son productos espontáneos del psique; es más, el inconsciente es más poético y mítico

²⁶ Carl G. Jung: “Lo que llamamos símbolo es un término, un nombre o una pintura que puede ser conocido en la vida diaria, aunque posea connotaciones específicas además de su significado corriente y obvio. Así es que una palabra o una imagen es simbólica cuando representa algo más que su significado inmediato y obvio”.

que la vida consciente, como se verá posteriormente en J. Hillman. Los símbolos son los verdaderos “ladrillos” de los que se construye el mito.

El símbolo, al igual que el mito es transparente (Panikkar R, 1990, pp 47), entendiéndose por ello: el no ver una cosa por estar dentro de ella. Igualmente el símbolo no se percibe, pues estamos dentro de él. La verdadera esencia del mito es la transparencia, al igual que la luz, es invisible y cuando incide sobre la opacidad de un cuerpo se hace visible (Panikkar R, 1990, pp 48). La transparencia es la naturaleza misma de la luz, la luz nos hace ver precisamente por qué no se deja ver, pues si se pudiera ver la luz, ya no sería luz.

De esta manera, la vida humana como vida simbólica representa el paso o tránsito de la naturaleza a la cultura: de aquí que se realice la observación de que el sentido de la vida simbólica es lo que ha dado en llamarse “Eros cultural” (Ortiz-Osés A, 1987, pp 90).

Es interesante observar las distintas conceptualizaciones que se hace del símbolo según distintas culturas. Para algunas, es ese ámbito donde se vive peligrosamente que no se puede sistematizar y se resiste a la clasificación. El espacio simbólico está en continua metamorfosis y no se puede atrapar. Por esto, el símbolo tiene una polivalencia de significados (Cirlot J.E, 2006, pp 53).

Otras, desde un punto de vista más esotérico, refieren que la sabiduría primordial transmitida desde los albores de los tiempos, se perpetúa a través de un lenguaje simbólico y no convencional y por lo tanto, no establecido por el hombre de

forma arbitraria, siendo su origen suprahumano y trascendente. Visto así el símbolo, el simbolismo es la representación de una realidad a cierto nivel de referencia, que le corresponde otro nivel. Por esto, el símbolo es un puente entre planos distintos de la realidad que permite la entrada a las esencias trascendentes (López Tobajas A, 2003, pp 83-88).

Por último, para otras, el símbolo es la representación sensible de una idea en el sentido platónico del término, y tiene su fundamento en la naturaleza misma de los seres y de las cosas. La naturaleza misma es un símbolo, un lenguaje divino sólo inteligible para aquellos que saben y quieren comprenderlo (Vela del Campo P, 2001, pp 155). Es por esto, que el místico tiene que recurrir al símbolo para actualizar el texto sagrado y para traducir el mensaje de la tradición en palabras que expresen su propia experiencia individual, pero en relación al momento histórico en el que se encuentra. Por ello, cabría decir que el lenguaje simbólico es fruto de la historia y está ligado al desarrollo histórico del lenguaje (Blanco A, 2001, pp 77).

Algunos autores dotan de tal importancia al símbolo que opinan que podría existir incluso sin la conciencia humana (Cirlot L.E, 2006, pp 42). Siendo en este caso el arquetipo, el aspecto meramente humano o mítico del lo simbólico. Todo expresa algo, es significativo y nada es indiferente; todo se relaciona de alguna manera mediante puentes ocultos. Esto trae a primer plano la importancia antropológica de un género de símbolos con gran especificidad individual, que es lo que hizo C. G. Jung (Vélez M.C, 1999, pp 3).

2. ASPECTOS GENERALES DE LA MITOLOGÍA

La palabra “mito” procede del término griego “mitos”, que en un principio significó discurso o parlamento, pero posteriormente acabó significando leyenda, fábula.

Siguiendo a R. Guénon, nos dice que la palabra “mito” proviene de la raíz griega “mu” (Parra, J, 2001, pp 161), que representa la boca cerrada y por lo tanto, el silencio, lo secreto. También está en relación con el verbo “muco”, que significa iniciar en los misterios, consagrar e instruir sin palabras (Vela del Campo P, 2001, pp 155).

También se puede utilizar la palabra “mito” como historia, con un origen vago o perdido, de naturaleza religiosa o sobrenatural y mágica, que pretende explicar algunos aspectos de nuestro mundo.

La palabra “mitología” quedaría definida como una colección o conjunto de mitos que unidos configuran un sistema mitológico; así, por ejemplo, para referirnos al conjunto de mitos de Egipto, hablamos de “mitología egipcia”. Pero además, sucede que las mitologías también pueden ser agrupadas desde el punto de vista geográfico y podemos hablar de “mitología oriental” o de “mitología africana”, por ejemplo.

El mito es una realidad cultural extremadamente compleja, que se puede interpretar desde múltiples ángulos y visiones. El mito es siempre el relato de una

creación, revela una actividad creadora y desvela la sacralidad, describiendo las irrupciones de lo sagrado en el mundo (Eliade M, 2000, pp 14).

El reconocimiento de la mortalidad y la necesidad de trascenderla es posiblemente el gran impulsor de la mitología. Los seres humanos se ven obligados a interpretar, simbolizar y a mitificar los principales actos biológicos de la existencia: como son el nacimiento, la muerte, el sueño, el sexo, etc. (Keen S, Valley A, 1993, pp 55). Por esto, el mito es una serie de imágenes según las cuales podemos llegar a entender la vida y las imágenes tienen una mayor capacidad de influencia en nuestros sentimientos que el pensamiento discursivo, racional; es decir, que el logos (Watts A, 1998, pp 35).

Existen autores que definen al mito muy poéticamente, aludiendo que es la entrada secreta por la cual las energías del cosmos se vierten en las manifestaciones culturales humanas (Campbell J, 2001, pp 11), mientras que otros lo simplifican, refiriéndose a él como historias sobre dioses y diferenciándose de las sagas porque en éstas sus personajes son humanos. Esta definición, bastante simplista, es una visión muy periférica del mito. El mito es, ante todo, una totalidad, ya que el pensamiento mitológico es el esfuerzo por lograr una visión global del mundo, por una búsqueda de significado del todo. Un intento serio de integrar la realidad y a experiencia (Visser F, 2004, pp 142).

Se puede esquematizar que hay tres visiones del mito:

. *Visión positivista.*

Es la idealización de lo real dado. La función del mito es estructural; es decir, posibilita las relaciones y la convivencia del hombre con el hombre y con la naturaleza. El mito, por lo tanto, tiene una visión psico-social y está presente en las obras de Durkheim, Malinowski, Levi-Strauss e incluso Freud, al interpretar el mito como proyección de vivencias psíquicas en clave semio-simbólicas.

. *Visión idealista.*

Es la expresión de la primera impresión de la realidad. Su sentido puede ser estético (Goethe, Schiller, etc.), religioso (Creuzer, Bachofen, etc.), o estético-religioso (Nietzsche). Para R. Otto (Otto R, 1997, pp 31) es una visión fenomenológica interpretando la experiencia mítica como una experiencia numinosa.

. *Visión simbólica.*

Aquí las fuerzas vivas del mito son protovivencias del hombre en el cosmos y reaparecen como arquetipos del inconsciente colectivo. Este nos remite a nuestra experiencia filogenética y sus estructuras arquetípicas no son tan sólo psíquicas, sino transpsíquicas o psicoides. Es esta visión simbólica la que yo utilizo para posicionar este estudio de Tesis Doctoral.

En esta visión simbólica está el Círculo Eranos, que asume la propuesta de E. Cassirer, que define el mito como la “Gran Condición Trascendental” de toda

acción o logos (Cassirer E, 1976; Muñiz V, 1989, pp 115). Esta visión que está presente en K. Kerényi, E. Neumann, G. Scholem, M. Eliade, H Corbin y J. Hillman, es la llamada *Visión Ontomitológica*. Según esta visión, el mito articula las estructuras simbólicas del imaginario colectivo, delineando las fundamentales configuraciones de sentido de la realidad vivida, el mito es la “verdad de vida”. Por lo tanto, el mito relata la relación de implicación del hombre con sus arquetipos y utiliza un lenguaje simbólico, porque tiene que dar cuenta del ser –como- es, y del ser –como- no es; es decir, asume y reunifica los contrarios (Muñiz V, 1989, pp115).

Las mitologías tradicionales ejercen cuatro funciones fundamentales, según J. Campbell (Campbell J, 1997, pp 34):

1. Reconciliación de la conciencia con las condiciones previas de su propia existencia. La negación absoluta del mundo y la condena de la vida, denominados *Mitología de la gran inversión*, floreciendo principalmente en la India: es decir, una *función mística*.

2. Formular y presentar una imagen del universo cosmológica y condicionada por la ciencia del momento; es decir, *una visión cosmológica*.

3. Validar y mantener un orden social específico, es decir, *una función social*.

4. Mantener *una función psicológica*.

En el momento actual, debido a la tecnificación y cientificismo contemporáneo, existe una crisis de la conciencia mítica, que C.G. Jung lo llama “*Empobrecimiento sin precedentes de los símbolos*” (Jung CG, 1997 y 2005, pp 13). Para P. Wheelwright esta pérdida de conciencia mítica es la más grande que puede sufrir la humanidad, pues la conciencia del mito es el vínculo que une a los humanos entre sí, con el insondable misterio del que ha surgido el hombre y sin cuya referencia el significado de las cosas se va al traste (Wheelwright P, 1979; Ortiz-Oses, 1994, pp 57).

El poeta Yeats sentía que existía algún tipo de mito para cada humano y que, conociéndolo nos ayudaría a entender toda la vida psíquica del individuo. Esta era su teoría del *Daimon*, que reintrodujo del pensamiento heráclito (Yeats F, 2005, pp 129). El Daimon es nuestro destino; si existe enemistad entre el yo y el Daimon, el individuo no se encontrará integrado. Como veremos más adelante, este concepto es utilizado por Hillman para la elaboración de la que él llama la “*Teoría de la bellota*” y todo el resto de su obra (Hillman J, 1999, pp 140).

Para terminar esta cronología del mito, se puede decir que, después de la I Guerra Mundial, aparecen obras literarias en las que se pueden reconocer los arquetipos del mito como algo fundamental para la estructuración de la vida humana. Las cinco obras clave en este sentido, se puede decir que fueron: *Tierra Yerma*, de TS. Eliot; *Los tipos psicológicos*, de C.G. Jung; *El Paideuma*, de Frobenius; *Ulises* de J. Joyce y *La montaña mágica*, de T. Mann (Campbell J, 1997, pp 118).

3. EL MAGNETISMO DE LA IMAGEN

Una vez que se ha visto el símbolo y algunos aspectos básicos de la mitología, vamos a exponer algunas nociones genéricas del sustrato fundamental del que están contruidos los mitos y símbolos, que es la imagen. La imagen tiene un gran poder sugestivo; se podría decir que magnético. Las imágenes son vestigios dinámicos de percepciones sensibles y comparten esquemas motrices. Las imágenes son visuales, auditivas, olfativas, etc. y que además tienden a asociarse entre sí.

La imagen refleja nuestras tendencias interiores y por lo tanto, en ella aparecen testigos de nuestras experiencias sensibles y sensoriales. Por ello, la imagen es vehículo, estímulo y conductor de energías, tejiéndose y construyéndose toda la vida psíquica (García Font J, 1997, pp160).

Si rastreamos en el pensamiento filosófico occidental las huellas de la imaginación, nos tenemos que retrotraer hasta Platón. La visión domina la filosofía de Platón; es decir, la imagen, imaginar, en algún sentido es ver. Esta influencia platónica llegó a Aristóteles, que deja importantes observaciones acerca de la imaginación, sobretudo en su tratado *Del Alma*; donde distingue imaginación de la percepción y del pensamiento. Si bien sostiene que la imaginación siempre implica percepción, pero se distingue de ella porque es posible producir figuras mortales ante las cuales somos meros espectadores (Aristóteles, 1874, pp 15).

En las confesiones de San Agustín se propone un profundo análisis de la memoria, donde alude a una imaginación mnemónica (Ricoeur P, 1985, pp 471), que anticipa a otros filósofos como Bergson. Esta es una imaginación en el seno de la memoria creativa: *“la imaginación va tejiendo las imágenes del porvenir, cotejando las nuevas imágenes con la trama del pasado, pero pensándolos como si fuera presente”* (San Agustín, 2006).

Posteriormente Santo Tomás reflexiona acerca de la memoria en unos términos eminentemente aristotélicos, aproximando la imaginación a la sensibilidad y cree que ésta tiene una función mediadora entre la sensibilidad y el entendimiento (Santo Tomás; Martínez Díez F, 1997, pp 229).

Todos los autores como Platón, Aristóteles, Santo Tomás.... aproximan la imaginación a la actividad del cuerpo, de aquí que místicos como Meister Eckhart la rechacen tajantemente por ser un lastre para el espíritu, teniendo en este caso que mediar entre lo psíquico y lo corporal (Noel M, 1988, pp 270). Por el contrario, Giordano Bruno eleva la imaginación a un rango superior. En su texto sobre el infinito universo y mundos, dedica un capítulo a lo que él llama *Sobre el efecto de imágenes*, dónde comienza por definir las imágenes y la imaginación y llega a la tesis de que la imaginación aglutina la diversidad y multiplicidad a través del tiempo (Gómez de Liaño I, 1999, b, pp 322).

En la antigüedad, autores gnósticos como Simón el Mago, refieren que todo había sido engendrado en la imagen, siendo ésta como una planta que se eleva al

desarrollar su potencia, siendo el centro de la fuerza del espíritu del que surge toda la vida (Gómez de Liaño I, 1999, a, pp 134).

Para el pensamiento islámico, y en concreto, para el sufí español Ibn´Arabí, el ser supremo imagina las cosas al crearlas y el ser humano también crea, imaginando su mundo interno. Para este autor, algo divino se esconde en la imaginación humana, siendo la imaginación un puente que une lo humano con lo divino. El encuentro de la imaginación divina que desciende hacia la tierra en busca del ser humano y la imaginación ascendente del ser humano, que busca a Dios, crea un mundo intermedio. Para Ibn´Arabí lo que denomina “*nombres divinos*” son los arquetipos tal y como nosotros los entendemos. Estos arquetipos que se generan en este mundo intermedio adquieren la condición de “ángeles”. El arquetipo que corresponde a nuestra manifestación concreta y con el que podemos entrar en misteriosa relación, es nuestro ángel. Para Arabí, hay una imaginación del sujeto ligada a su conciencia y también una imaginación autónoma que puede dissociarse del sujeto, porque tiene una realidad autónoma en el mundo de las ideas-imágenes.

Cuando se conectan la imaginación subjetiva con la imaginación autónoma, se configuran realidades. Este trabajo es realizado por un órgano especial, sutil y propio del hombre que el autor llama “*qalb*”, es decir, “*fuerza del corazón*” (Ibn´Arabí 1996, pp 276). Este concepto del místico árabe fue el determinante, como luego veremos, de la concepción de lo imaginal en H. Corbin (Corbin H, 1995, pp 64) y posteriormente en Hillman (Hillman J, 1999, a, pp 117), pasando por

poetas como Blake, que considera que la imaginación es el órgano que nos permite acceder al mundo de realidades superiores que escapan a los sentidos y que además existe un mundo específico de imágenes perdurables que son apreciadas por el ojo de la imaginación: *“la imaginación es visión espiritual”* (Blake W , 1998, pp 33).

En el año 1605 Bacon aporta indicaciones interesantes sobre la imaginación, examinando para ello la astrología, la alquimia, y la magia natural (Noel M, 1988, pp 44). Los antiguos textos alquímicos abundan en imágenes confusas y complicadas, lo cual es intencionado puesto que se pretendía disuadir a los no iniciados y que éstos no descubrieran sus secretos. Se sabe que en el plano más profundo, la alquimia trataba de la transformación personal, espiritual y sexual. Sus secretos en cuestión versaban sobre las técnicas que permitían alcanzar esa Gran Obra. C.G. Jung al reconocer las profundas preocupaciones de orden no material y sexual de la alquimia, la llamó *“precursora del psicoanálisis”* (Jung C G, 1977, pp 164).

Varios libros han abierto nuevas perspectivas... o tal vez han vuelto a abrir las que estaban tapiadas. Entre ellos figura *La senda del éxtasis: el arte de la sexualidad sublime* (*The Art of Sexual Ecstasy*, Margot A, 1989, pp 345) y *Sacred Sexuality* (Mann AT y Lyle J, 1995, pp 46); ambos celebran la sexualidad como medio de iluminación y transformación espiritual.

Para Hume la imaginación es la facultad que produce ideas en ausencia de los objetos; por eso piensa en la persistencia de la imaginación; aún cuando el objeto externo no está presente e incluso llena lagunas en el conocimiento de lo real, e

incluso logra la identificación del objeto a través de sus variaciones temporales (Hume D, 1964, pp 27).

La imagen ha sido muy maltratada por la psicología contemporánea, debido a la influencia del conductismo y sobretudo a la obra de J. B. Watson que la excluyó de la investigación psicológica objetiva (Belanger J, 1999, pp 11).

De esta suerte llegamos a Kant, para el cual la imaginación es fundamental para el conocimiento y es una función de síntesis, siendo poder y fuerza de figuración. Para él la imaginación ejerce una función de unificación de la diversidad. La imaginación hace posible los límites de las experiencias, por lo tanto, hasta donde llega la imaginación alcanza el conocimiento humano (Kant I, 1970, pp 341; 1998, pp 23 y 2005 pp108). Toda esta corriente de pensamiento desemboca en la génesis de la fenomenología de Husserl, de principios del siglo XX. El propio autor define la fenomenología como la ciencia descriptiva de la experiencia y sus objetos, limitada a sus estructuras esenciales (Husserl E, 1969, pp 49). Para el autor este método consiste en atenerse a lo que se manifiesta tal y como se expresa el sujeto, la corriente de sus vivencias pre-judicativas, aprehendidas directamente por intuición. No se realiza una descripción psicológica, sino una descripción transcendental. La intuición capta la esencia como ser esencial.

La fenomenología trata de describir la estructura inteligible de los fenómenos. Por su parte, Sartre recoge la fenomenología de Husserl y la centra en la imaginación, llegando a la conclusión de que la diversidad es aparente. Para este

autor, la imagen es una conciencia; es decir, una estructura irreductible de la conciencia. Sartre ya adelanta algunos de los supuestos que más tarde se verá sobre la psicología arquetipal y el trabajo con imágenes. Este trabajo debe conllevar a la psicología fenomenológica para fijar y describir la esencia de esta estructura psicológica, tal y como aparece a la intuición reflexiva, al asegurar que la imaginación es una conciencia, una conciencia de imagen que rechaza de plano el inconsciente (Sartre JP, 1968, pp 234; 1988, pp 60 y 1999, pp 236).

La imaginación es el instrumento psicológico más eficaz para actuar sobre nuestra realidad interna; de aquí las entidades creadas a través de la imaginación por los individuos puedan a su vez, actuar sobre él y modificar la realidad de su mundo. Es donde está la verdadera magia y magnetismo de la imagen.

4. LA IMAGINACIÓN DE LA MATERIA DE GASTON BACHELARD

La obra de G. Bachelard es extensa, pero de difícil sistematización. Bachelard matemático, físico y ante todo epistemólogo de la ciencia, bebe de las fuentes de la poesía y de la filosofía de la imaginación. Cumbre es su obra *Estudios sobre la imaginación de la materia a través de los cuatro elementos*. En esta obra, al analizar el imaginario de los cuatro elementos, se pone de relieve todo un encadenamiento de figuras, complejos, imágenes de construcciones mentales inconscientes, que configuran la percepción-construcción de la realidad. Bachelard hace gran hincapié en la materia alegando que ésta es el inconsciente de la forma (Parra J, 2001, pp

128). Según Bachelard, la imaginación es radicalmente irreductible a la percepción y a la memoria, estando el psicoanálisis bastante alejado de dar respuesta a la dinámica de las imágenes, ni a su poder liberador. La vocación estática de lo imaginario es una clave del universo de Bachelard, siendo la dinámica de la imagen también una propedéutica de la invención de la belleza (Puelles Romero L, 2002, pp 33).

5. EL MUNDO IMAGINAL DE HENRY CORBIN

Corbin toma de las fuentes de I. Kant y basa su obra en la imaginación creadora, siendo ésta el lugar específico del hombre. La imaginación creadora produce espontáneamente su mundo arquetípico. La función trascendental de la imaginación, Corbin la llama *imaginal*. En lo *imaginal* aparecen los símbolos y arquetipos que se fenomenalizan y viven en el alma. Corbin, filósofo y gran estudioso del misticismo musulmán, se centra en el estudio de este mundo imaginal y en la figura del ángel, como se verá más adelante (Parra J, 2001, pp 99).

Para Corbin, toda línea espiritual e intelectual se caracteriza por afirmar a la persona y al mundo simbólico de las representaciones como estudio propio de la experiencia filosófica. Para Corbin, existe la dimensión personalizadora del símbolo como reunión de lo trascendente y lo inminente, y todas aquellas realidades que se configuran a modo de sustancia simbólica y que podemos llamar “alma del mundo”, “mundos imaginales”, etc (Jambet H, 1989, pp 40).

6. EL INCONSCIENTE ABISAL DE C.G. JUNG

Todas las psicologías se basan en modelos explícitos o implícitos de la naturaleza humana. Del reconocimiento y acentuación de dimensiones específicas de dicha naturaleza surge una psicología específica que tiende a percibir e interpretar todo comportamiento y experiencia de manera selectiva, a partir de esa perspectiva.

Cualquier modelo tiende a ser autovalidante; pero en los modelos psicológicos este efecto se magnifica debido a la naturaleza compleja de la determinación del comportamiento. Cualquier comportamiento está multideterminado, es decir, es el resultado de muchos factores diferentes. Normalmente, ha existido y existe un gran antagonismo entre las escuelas psicológicas, que sostienen diferentes modelos de comprensión de la naturaleza humana; siendo muy acaloradas las discusiones entre ellas, afirmándose cada una, en que su camino es el único posible. Sin embargo, un enfoque más amplio, lleva a pensar que por lo menos algunos modelos pueden ser complementarios y cabe esperar que una actitud lo bastante amplia y libre de prejuicios, pueda abarcar e integrar muchos de los modelos principales.

Los principales modelos de la psicología occidental se han mostrado limitados en su reconocimiento de unas posibilidades de desarrollo psicológico más elevado y han descuidado datos de importancia para un estudio cabal de la naturaleza humana, como pueden ser los valores, la voluntad, la conciencia y las motivaciones y comportamientos orientados hacia la autorrealización y la autotrascendencia.

En respuesta a esta limitación, surgió el modelo de la psicología humanista, que se interesa por la persona entera procurando evitar los enfoques parcializados, que reducen la experiencia humana a términos mecanicistas. Los modelos humanistas reconocen el impulso hacia la autorrealización y estudian la manera en que se puede fomentar este impulso en individuos, grupos y organizaciones. Muchas ideas humanistas se incorporaron a las vanguardias en evolución de una contracultura de amplia aceptación popular.

Hablar de C. G. Jung es hablar de la psicología y de la historia del pensamiento de gran parte del siglo XX. Por un lado, Jung se mantiene atado a sus raíces freudianas, enfatiza el inconsciente más de lo que hacen los freudianos y por otro lado, Jung tiene mucho en común con los neo-freudianos, humanistas y existencialistas; que creen que estamos hechos para el progreso, para movernos en una dirección positiva, no solamente con un fin adaptativo, como los freudianos y los conductistas defienden.

6.1 CONTEXTO E INFLUENCIAS DE C.G. JUNG

Jung creía que todas las teorías psicológicas son reflejo de la biografía personal de sus creadores. Los grandes intereses de Jung hacia la arqueología, la zoología, lo esotérico, etc, le llevaron a la psiquiatría como plataforma desde la cual aproximarse a sus diferentes e interrelacionadas áreas de interés (Matton MA, 2005, pp 98 y Douglas C, 1999, a, pp 39).

Las teorías de Kant, Goethe, Schiller, Hegel y Nietzsche tuvieron especial influencia en la formación del modelo jungiano, a través de la lógica dialéctica y el juego de opuestos, pues para Jung la vida se organiza por medio de polaridades. Se le podría considerar como un neo-kantiano, ya que amplía el pensamiento de Kant al agregarle el sentido de la realidad de la historia y la cultura; pero por otro lado tiene mucho más en común con Goethe, en cuanto a similitud con sus ideas y visión polar del mundo, y por la relación del sí-mismo (masculino) con lo femenino.

Las ideas de Jung sobre el inconsciente colectivo, sus arquetipos y en especial el complejo Ánima-Ánimus, se inspiró parcialmente en la filosofía de la naturaleza de F.W. von Schelling (1775-1854), con su concepto del alma del mundo y la bisexualidad fundamentalmente del ser humano (Douglas C, 1999, b, pp 57).

Jung retomó estas ideas normativas y las engarzó dentro de las teorías de Carl Gustav Carus (1789-1869) y Arthur Schopenhauer (1788-1860), como precursores fundamentalmente de él. Del modelo tripartito del inconsciente de Carus, Jung prefigura los conceptos de lo inconsciente arquetípico, colectivo y personal. Carus describió en lo inconsciente la presencia de una función creativa, autónoma y sanadora, concibiendo la vida psíquica como un proceso dinámico en el que conciencia e inconsciente se autocompensan mutuamente. Las teorías de Schopenhauer sobre las cuatro funciones, con la polaridad pensamiento/sentimiento y la revalorización de la introversión, influyeron en la teoría tipológica de Jung. Schopenhauer sintetizó y esclareció la visión neoplatónica de los filósofos románticos sobre los modelos primigenios, inspiradores de la teoría de los arquetipos jungianos.

No se debe dejar de lado la influencia que sobre Jung también tuvo la obra de su conciudadano Jacob Bachofen (1815-1887). Conocido historiador y académico interesado en los mitos y el significado de los símbolos de los que subrayó su importancia filosófica y religiosa. J. Bachofen y posteriormente Erich Neumann, adoptaron un desarrollo evolutivo de la conciencia que a Jung le fue muy interesante, por cuanto entendían que la historia de la humanidad evolucionó desde un período hetérico, indiferenciado, pasando por una época matriarcal antigua, para llegar a un tiempo de desestabilización, seguido de un patriarcado que reprime todo recuerdo de eras anteriores (Bachofen J, 1992, pp 48 y Neumann E, 2009, pp 228).

Jung recurrió a Bachofen y a Nietzsche para modelar su propio sentido de la historia y para dilucidar su teoría de los arquetipos. Jung se inspiró en el énfasis de Nietzsche sobre la importancia de los sueños y la fantasía; así como el significado concedido al papel de la creatividad y el juego para un desarrollo sano. Pero por encima de todo, impactó a Jung la profunda comprensión que alcanzó Nietzsche, de las oscuras sombras y fuerzas irracionales que subyacen en la humanidad y el deseo de lucha contra ellas; describiéndolo como lo dionisiaco y que Jung lo llama la sombra personal y colectiva. La descripción de Nietzsche de la sombra, la persona, el superhombre y el viejo sabio fueron adoptados por Jung como figuras arquetípicas específicas (Douglas AD, 1999, pp 81).

El libro de Jung, que preanuncia la ruptura con Freud, (*Símbolos de transformación*) revela la influencia de la obra de Justinus Kerner (1786-1862) y su estudio de una paciente suya: la vidente de Prevorst, con sus habilidades mitopoéticas (Kerner J, 2004, pp 12).

Dentro del marco esotérico, su madre tuvo gran relevancia. No sólo le inició en lo oculto y en lo paranormal, sino también en las religiones orientales, pues desde temprana edad le solía leer relatos religiosos orientales. En su época adulta, la influencia provenía de Toni Wolf, cuyo padre era un respetado sinólogo; H. Von Keyserling, fundador de la Escuela de Sabiduría de Darmstadt y R. Wilhelm, estudioso sinólogo alemán y misionero en China (Spielgelman JM y Miyuki M, 1988, pp 210-230). Jung utilizó su conocimiento de la filosofía oriental para situar a la psicología analítica en un contexto comparable con el de las grandes filosofías de Oriente.

Jung tenía referencias de alquimia desde 1914, cuando H. Silberer aplicó la teoría freudiana al estado de la alquimia del siglo XVII; pero fue cuando elaboró el comentario para el texto alquímico chino *El secreto de la flor de oro* (1929), de R. Wilhelm, cuando realmente se interesó por la alquimia de la Edad Media europea. Su interés por la alquimia y por los primeros autores gnósticos continuó aumentando en la última etapa de su vida. Jung consideraba que la alquimia era un puente entre la psicología moderna y las tradiciones místicas cristianas y judías, que se remontan al gnosticismo. Aunque las teorías jungianas se deben a la tradición aristotélica ilustrada de los científicos racionalistas, y por lo tanto, se apoya en una ciencia empírica, también bebe de fuentes más profundas, donde lo religioso, chamanismo y mística se incardinan en el conocimiento moderno de la mente.

Esta corriente jungiana valora lo imaginal poniendo énfasis en la búsqueda y evolución interior; además valora el vínculo existente entre todos los seres y da a la

psicología analítica un papel estable en la creación de una ciencia postmoderna de cuerpo-mente-alma.

6.2 APORTACIONES FUNDAMENTALES DE C.G. JUNG

Para Jung, la vida es la historia de la autorrealización de lo inconsciente. Todo cuanto está en el inconsciente quiere llegar a ser acontecimiento, y la personalidad también quiere desplegarse a partir de sus condiciones inconscientes y sentirse como un todo. Una persona es un proceso psíquico al que no domina, o sólo parcialmente. Por eso, no puede dar un juicio final de sí misma, ni de su vida. Para ello tendría que saber todo lo que la concierne, pero a lo más que llega es a figurarse que lo sabe. En palabras de Jung *“la psique crea la realidad todos los días”*.

El mundo de la concepción jungiana de la psique es la noción de la existencia de un interjuego entre los fenómenos intrapsíquicos, somáticos e interpersonales y el mundo, el proceso analítico y la vida. Estas relaciones vitales, inseparables para Jung se originaban en el *Unus Mundus*, término que procede de la filosofía medieval y que alude al “mundo unitario”, la unidad originaria no diferenciada. Evidentemente el *Unus Mundus* se basa en la idea de que la multiplicidad del mundo empírico se apoya en una unidad subyacente. Para Jung la representación simbólica de esta totalidad integrada y de la unidad indiferenciada es el “círculo mágico” o mándala. En el *Unus Mundus* no hay diferencias entre pasado, presente y futuro, o entre hechos psicológicos o físicos.

Para Jung lo consciente y lo inconsciente debe reunificarse para fomentar un estado de salud y totalidad, algo que él llamó el “*sí-mismo*” y que sólo puede alcanzarse mediante el proceso de individuación. Para Jung los fenómenos psicológicos son tan reales como los objetos físicos; es más, funcionan autónomamente con una vida propia. La realidad psíquica no se puede reprimir, ni agotar, porque se corre el peligro de ser inundado por el inconsciente (absorción o posesión) o sufrir una identificación con sus contenidos (inflación). El principal objetivo del análisis jungiano es un proceso donde se pueda uno reconciliar con lo inconsciente y pueda afrontar futuras dificultades. Para ello hay que mantener un continuo diálogo con lo inconsciente. Para mantener este diálogo hay que relajar los límites entre la conciencia y lo inconsciente, al mismo tiempo que se mantiene una tensión dinámica entre ambos. La energía psíquica que se produce de esta tensión genera un símbolo. Este proceso Jung lo llamó “*activación de la función trascendente*” (Salman S, 1999, pp 103).

Jung postuló la existencia de un “*instinto religioso*”, que si es obstaculizado surge la enfermedad; de hecho para él los símbolos arquetípicos surgidos del inconsciente son parte constitutiva de este instinto religioso objetivo de la psique, concretándose subjetivamente en el interior de cada individuo. Toda experiencia individual posee un núcleo arquetípico, siendo estos arquetipos los que describen el contenido y comportamiento de la psique objetiva. Estos arquetipos son patrones de comportamiento de base biológica y además imágenes simbólicas de dichos patrones. Estas esencias transcendentales nos son reveladas a través de los símbolos (Stevens A, 1994, pp 110).

Como precedente de este pensamiento jungiano nos encontramos las llamadas "*ideas elementales*" de Adolf Bastian (1806-1905), quien en sus múltiples viajes por Asia, América y África reconoció que existe una uniformidad básica de ideas, algo que en 1911 Franz Boas calificó como "características mentales de los seres humanos", que son idénticas en todo el planeta y reconociendo que ciertas pautas e ideas asociadas pueden identificar a todas las culturas (Campbell J, 1997, pp 50). Lo colectivo es idéntico a las imágenes de los mitos, de los cuales el visionario o el que sueña, ni siquiera ha oído hablar, por lo tanto son presentaciones de arquetipos mitológicos. Los arquetipos bosquejan nuestra relación con el mundo y se manifiestan como instintos y afectos, como imágenes primigenias y símbolos en los sueños y la mitología; como patrones de comportamiento y experiencia. Como son elementos impersonales, colectivos y objetivos presentes en la psique, reflejan temas universales. Jung imaginaba los arquetipos desplegados a lo largo de un "*espectro de conciencia*", donde se encuentra el polo instintivo y el espiritual del arquetipo. Cuando se activa este nivel mágico, el cuerpo registra un campo de energía intensificado, llamado "*numinosidad*", que puede ser transmitido al entorno. La psique arquetípica es el dominio del Unus Mundus. El trabajo analítico consistirá en diferenciar lo personal de lo arquetípico, al tiempo que se trata de reintegrar ambas experiencias por vía de la simbolización (Samuels A. 1999, pp 112).

El arquetipo es el esqueleto que requiere de la experiencia personal para encarnarse. Destaca también la investigación de Jung del arquetipo femenino en la mitología y su importancia para el desarrollo psicológico de ambos sexos. En cada individuo hay elementos femeninos y masculinos; siendo dos mitades de un todo.

Jung llamó *Ánima* al arquetipo “femenino” presente en el hombre y *Ánimus* al “masculino” presente en la mujer; situando a la mujer y a los aspectos femeninos de la psique en términos de igualdad con el hombre y lo masculino.

La imaginería inconsciente es simbólica, entendiendo el símbolo como un elemento compensador o corrector de los errores de la conciencia del yo. El símbolo, pues, posee una función reguladora. Jung adoptó una postura teleológica en la cual:

- Todos los síntomas y complejos poseen un núcleo simbólico arquetípico.
- El propósito y objetivo final de un símbolo es más importante que sus causas.

Para Jung el “*Sí-mismo*” contiene estructura y dirige el desarrollo de la totalidad de la psique, incluido el yo. Al principio de la vida, el “*Sí-mismo*” contiene la totalidad potencial de la personalidad y, al igual que una simiente, se desarrolla con el tiempo. Los dos mecanismos reguladores de la psique y que son opuestos son: la disociabilidad y el Sí-mismo. Estos opuestos han seguido vías distintas según tres orientaciones:

- La escuela jungiana clásica que destaca el Sí-mismo.
- La escuela evolutiva, que enfatiza el proceso de individuación.
- La escuela arquetipal, que se centra en la disociabilidad.

Los símbolos se originan en el estrato mágico arcaico de la psique, donde pueden ser en potencia curativos, destructivos o proféticos. Las imágenes simbólicas son auténticas transformadoras de la energía psíquica, pues una imagen simbólica evoca la totalidad del arquetipo reflejado. Jung interpretó los sueños y fantasías modernas a la luz de motivos mitológicos arcaicos, método denominado amplificación arquetípica.

7. LA HERMENÉUTICA SIMBÓLICA DE GILBERT DURAND

Para poder llegar a comprender la concepción contemporánea de lo simbólico y lo imaginal, debemos tener una perspectiva de la interesante obra de G. Durand, y cómo ésta ha desarrollado el modelo jungiano y ha ayudado a estructurar el modelo de J. Hillman. G. Durand ha elaborado una hermenéutica simbólica, que se ancla en los descubrimientos jungianos sobre la significación psicológica del símbolo, definiendo el propio autor su pensamiento como *estructuralismo figurativo*, centrándose en la figura del viejo sabio, Hermes, reconciliador de contrarios e intermediario entre lo divino y lo humano.

Durand crea una arquetipología general del lenguaje simbólico, elaborando una metodología de la interpretación simbólica, que él denomina *Metodología* (Durand G, 1993, pp 68). La influencia de Durand procede básicamente del “círculo Eranos” y de G. Bachelard, al que considera su maestro. Bachelard estudió lo

simbólico, desde el método de la *Fenomenología Dinámica*, que se basa en que la imagen sólo puede ser estudiada a través de la imagen, evitando así la reducción conceptual de lo simbólico. De esta suerte, si una imagen sugiere otra imagen, no se basa en un encadenamiento lógico-racional, sino en las “resonancias”. Por afinidades ocultas que están en su contenido semántico, material, etc. Bachelard crea así una *Ontología simbólica*, pues concede gran importancia a la potencia poética de las imágenes y a la palabra como lenguaje, que emergen del inconsciente colectivo (Garagalza L, 2002, pp 45). Durand continúa la obra de Bachelard a partir de este mismo punto y crea una teoría antropológica unitaria de todo lo humano.

Por otra parte, Durand fue decididamente influido por la Escuela Eranos, fundada en 1933 por Jung, constituyéndose en una escuela de carácter científico-gnóstico, donde se persigue la captación del sentido que surge de la experiencia vivida del mito y del símbolo. Lo que Durand realizó fue partir de la teoría del simbolismo de Jung, generalizando y profundizando su significado y sacándolo de la interpretación terapéutica, para dedicarse a la interpretación cultural de lenguajes simbólicos concretos (mitos, literatura, ritos, etc), con un claro interés antropológico-filosófico; con lo cual formula una teoría general de lo imaginario, llamada por él, como ya hemos dicho anteriormente, *Estructuralismo figurativo*; que está basado en la existencia de una realidad idéntica y universal de lo imaginario, constituyéndose un espacio fantástico que es la antesala de las imágenes; es decir, es una *Fantástica Trascendental* (Durand G, 1993, pp 93).

La primera tesis de Durand es que existe primacía del sentido simbólico (figurado) sobre el sentido propio (literal). El símbolo es lo originario, la matriz de la que se deriva todo nombre o concepto abstracto. En la hermenéutica de Durand emerge una filosofía oculta, que ya G. Bachelard la llamaba “*nuevo espíritu científico*” y G. Durand la llama “*nuevo espíritu antropológico*”. Este último requiere una interpretación totalizadora de la realidad, y para ello hay que utilizar un trasfondo hermético-gnóstico; dicho trasfondo, como hemos insinuado anteriormente, procede de la figura mítica Hermes.

Bajo la figura de Hermes se desarrolla una “*weltanschauung*” o concepción del mundo. En esta visión desaparece el dualismo entre cuerpo-alma, hombre-cosmos, etc. Así los pares de opuestos aparecen interpenetrados y vinculados por una similitud interna que los cohesiona. Por ello, el conocimiento del hombre comienza por el conocimiento de los dioses y la mitología (Durand G, 1993, pp 342). Para Durand, al igual que para Jung, la figura de Hermes es la única posibilidad del hombre moderno de experimentar el pensamiento más antiguo y recuperar el pensamiento simbólico como objeto de percepción interna. Por ello, Durand propone el estudio de la corriente hermética, cuyo eje de pensamiento es el principio de similitud y sus homólogos.

El nuevo espíritu antropológico de G. Durand se basa en cuatro postulados:

- *No-metricidad*. No a lo estadístico y cuantitativo y sí a lo cualitativo.
- *No-causalismo*. No a la causa-efecto, a la historia lineal y a la única objetividad. La causalidad es reemplazada por la

sincronicidad; por ejemplo, dos acontecimientos separados en el tiempo por miles de años pueden presentarse como contemporáneos, porque cada uno en su momento se manifiesta en la misma situación y tiene un mismo sentido.

- *No-agnosticismo*. Conocimiento sin límites y sin restricciones, fundamentado en la vivencia.
- *No-dualidad*. Coincidencia de los contrarios por una similitud interna que los cohesiona.

Existe entre la objetividad y la subjetividad una realidad intermedia, un tercer mundo formado por el lenguaje o "*mundo lingüístico*" para Durand, y que para otros autores, como H. Corbin, sería lo que llaman lo "*imaginal*".

Para Durand el símbolo tiene unas características:

- Tiene un aspecto concreto; es sensible, imaginado, figurado del significante o imagen.
- Tiene carácter optimal. Es el mejor para evocar el significado.
- Tiene un significado imposible de percepción directa.

Frente a la simple imagen, el símbolo da un sentido y un excedente de significación, siendo un auténtico medio de conocimiento, por lo que Durand lo llama "*Epifanía*". Lo inefable se encarna por la imagen, por lo que el símbolo es la epifanía de un misterio, y toda simbolización es una revelación. El Símbolo pues es intermediario entre lo consciente-inconsciente, y entre lo trascendente y lo inminente; por ello, el símbolo tiene dialéctica y tensión creadora. El símbolo nunca

queda explicado de una vez por todas, no es como una fórmula matemática, sino como una partitura de música que debe de interpretarse una y otra vez. Para Durand el símbolo se caracteriza por su naturalidad y su pluridimensionalidad. El símbolo tiene el tiempo detenido, como embalsamado y adsorbido por el espacio. Cada imagen se multiplica en el espacio, engendrando a su vez múltiples imágenes isotópicas, unas imágenes se imbrican pluridimensionalmente con otras a cada instante, recurriendo Durand a la metáfora de la “*constelación*”. Durand distingue entre:

- *Fantaisie*: Facultad de yuxtaponer imágenes.
- *Imaginación poética o simbólica*, que posee dos grados:
 - a) Imaginación trascendental: síntesis de lo dado en la percepción.
 - b) Imaginal: reunificación del mundo más allá de la antinomia de la razón.

Para Durand el hombre es un animal simbólico, donde la totalidad de la psique está integrada en el seno de la función simbólica. Para él existe relación entre los gestos del cuerpo, los centros nerviosos y las representaciones simbólicas. Las matrices sensorio-motoras son el lugar donde las representaciones vienen a integrarse, y por lo tanto, es el nivel donde se forman los grandes símbolos. Entre este nivel psico-biológico y el nivel cultural, se encuentra el nivel pedagógico. Según Durand, los gestos, al contacto con el entorno natural y social determinan los grandes arquetipos; aunque, a diferencia de Jung, éstos son secundarios en relación a los esquemas verbales. Los arquetipos sirven de punto de engarce entre

lo imaginario y lo real. La imaginación es un factor de homeostasis de polos opuestos. El pensamiento simbólico se manifiesta en cuatro sectores:

- *Vital*. Tiene una función de eufemización de mejora del mundo, de esperanza.
- *Equilibrio psico-social*. El símbolo tiene poder de curación.
- *Equilibrio antropológico* e interpretador del hombre.
- *Cósmico*. Todo símbolo afronta a una teofanía.

Por todo ello, Durand ideó el método de *Convergencia simbólica*, donde propone que sólo agrupando los símbolos, según unas estructuras lógico-simbólicas podemos tener conocimiento aceptable de los mecanismos de la imaginación. En un conjunto de símbolos siempre existen unas relaciones. Las estructuras son definidas por la repetición de agrupaciones isomorfas. El conocimiento de un símbolo no puede hacerse aisladamente, sino integrado en unos subconjuntos significantes, en donde adquiere una forma y un rol. Según esto, existen nueve estímulos arquetipales que se dividen en tres grandes grupos:

- *Esquizomorfa o heroica*, que se llama *Régimen diurno de la imagen*.
- *Antifrásica o mística*, que se llama *Régimen nocturno de la imagen*.
- *Dramática o participativa*, que se llama *Régimen nocturno participativo*.

7.1 RÉGIMEN DIURNO DE LA IMAGEN

Es una forma trágica de interpretar el mundo, la vida y la muerte. Las imágenes tienden a huir de lo desconocido, de lo que produce miedo, creando un dualismo, como arriba-abajo, blanco-negro, etc. (Durand G, 1993, pp 17). Se rige por el *principio de exclusión* (si A es opuesto a B, A no es B). Se estructura en torno a la dominante postural, dentro de la cual están los esquemas ascensionales y arquetipos como la luz, el héroe y la pureza, que conecta con el símbolo del centro, el águila y todo lo que permita ascender.

La conquista de la posición vertical libera las manos para las manipulaciones analíticas; para el conocimiento objetivo, racional y científico; es decir, dualista. Aquí se encuentran los símbolos *temomorfos* (de la animalidad), los *nictomorfos* (de las tinieblas) y los *catamorfos* (la caída y el abismo). La libido se personifica por la figura luminosa y ascensional del héroe, que espada en mano combate al monstruo hasta darle muerte. Este régimen desconfía de la seducción femenina y adopta una actitud heroica de lucha contra la tentación. Esta energía libidinal se somete a la autoridad de un monarca. Por ello, se organiza entorno a una organización patriarcal, siendo todo lo femenino destructivo y devorador. El funcionamiento diurno se basa en cuatro estructuras esquizomorfas, que se muestran plenamente en la esquizofrenia:

- *Retroceso autístico*: abstracción del medioambiente.
- *Desagregación o spaltung*: formas analíticas con trazos separados.
- *Geometrismo*: simetría, planificación y lógica formal.
- *Antítesis*: las imágenes vienen en parejas, en una simetría invertida.

7.2 RÉGIMEN NOCTURNO DE LA IMAGEN

Ante la realidad que nos asusta, ni huimos de ella, ni la destruimos; tan sólo la aceptamos como es, dándonos cuenta de que no es tan mala como parece; incluso es buena, mediante la eufemización. Por ejemplo, la caída se eufemiza en descenso y el sexo de una mujer fatal en una madre amorosa de grandes pechos. Es el aspecto maternal y femenino de la libido, simbolizado en las grandes diosas madres. Mediante la inversión nace la figura *oximoron*, que es la unión de dos contrarios en el mismo ser. En éste régimen existen dos estructuras básicas:

-Estructura mística. Se desciende a las profundidades, siendo el abismo un hueco. El héroe es devorado y retorna al seno materno; permanece vivo en el vientre del monstruo y luego es regurgitado (ejemplo de Jonás, Pulgarcito, etc.). La muerte aquí no es aterradora, sino que es una vuelta a casa, a la intimidad de la materia. Se asocia a la melancolía y a la epilepsia. Tiene cuatro características:

-Redoblamiento de símbolos. Persistencia en la repetición y perseveración, porque dos o más imágenes queden asociadas por una homología.

-Viscosidad y adhesividad.

-Realismo y viveza de las imágenes.

-Miniaturización y tendencia al detalle.

-Estructura sintética. Los símbolos tiene un dinamismo interior tendente a la composición de relato: Tiene, también cuatro características básicas:

-Armonización de los contrarios.

-Dialéctica o contraste.

-Estructura historiadora.

-Estructura progresista, claramente relacionada con la alquimia.

7.3 RÉGIMEN NOCTURNO PARTICIPATIVO

Se busca la coincidencia de los opuestos. Las cosas que son diferentes pueden serlo porque son esencialmente diferentes, o simplemente porque son los polos opuestos de una relación. Todo lo que supone una repetición de actos y un ciclo supone un contacto de realidades que parecían distintas (como por ejemplo la copulación). Dentro de los símbolos más importantes de este régimen se encuentran los que hacen coincidir opuestos, como la cruz, lo cíclico, la rueda, etc; también lo rítmico como la música y los instrumentos; todo lo que crece, retorna y prospera, como la vegetación, árboles, etc.

Para Durand el mito es la emergencia fundamental de la conciencia, siendo además los símbolos y los arquetipos los que dinámicamente tienden a formar un relato. Los intervienen en el mito como fuerzas antagónicas, personificadas, que protagonizan una historia fuera del tiempo. Según Durand, la unidad mínima de sentido en que se puede descomponer un mito sin romper su pregnancia lo llama “*mitema*”. Por lo tanto, los símbolos configuran mitemas y éstos estructuran relatos míticos. Durand utiliza para interpretar el mito, el método estructuralista de Levi-Strauss, introduciendo el nivel arquetípico basado en la convergencia de los símbolos y mitemas. Por ello, el *mitoanálisis* es la metodología utilizada por Durand para la comprensión de los fenómenos humanos, basándose en los conjuntos imaginarios que constituyen las grandes imágenes y su narración mística.

El autor aplica al análisis literario un método modificado de psicocrítica, basado en Ch. Mauron. Este escritor analiza por superposición las obras de un autor determinado, poniendo de relieve los temas recurrentes y obsesivos del mismo, llegando al mito personal del autor. Este mito personal es un campo de fuerzas que constituye una matriz imaginativa que atrae y ordena a través del lenguaje los materiales, recuerdos y objetos tomados de la experiencia (Garalzaga L, 1990, pp 133). Durand prosigue a partir de este punto, donde llega Mauron, y argumenta que las grandes obras no nos hablan de un hombre y de su vida, sino del hombre en su universalidad. Durand llama al mito personal “*complejo personal*”, y éste no se ancla en la biografía individual, sino en un fondo antropológico profundo, de herencia cultural de palabras, ideas, imágenes, etc.

La creación literaria es una reminiscencia poética del mito. Toda obra literaria puede descomponerse en mitemas que son recurrentes, por lo que toda creación no es novedosa, siendo en el fondo una recreación. Durand, a través de la mitocrítica individualiza los mitos directos de un autor y su obra, y a través del mitoanálisis extrae su sentido socio-psicológico. Cada época tiene un mito dominante que tiende a institucionalizarse y sirve de modelo a todo el imaginario de la época, generándose a la vez un contra-mito. Según Durand esta hermenéutica simbólica es poco comprensible para la filosofía occidental y lo es más para la oriental; en concreto para el Islam espiritual de tipo Sufí. Esta visión interior se realiza a través del “conocimiento por el corazón”, concepto desarrollado por H. Corbin y que trascenderá hasta J. Hillman.

Para G. Durand el símbolo queda personificado como Eros, que es mediador entre los mortales y los dioses, y que conduce el alma en la búsqueda de la belleza. Además de Eros, se puede personificar en Sophia, el Espíritu Santo, el Ángel, el Ánima, el Andrógino, Hermes, etc. Durand presenta a la imaginación, como la reina de las facultades que ordena el resto de las actividades del hombre, como un órgano a través del cual se realiza la comprensión del sentido.

Según todo lo expuesto, la metodología de análisis de un texto según G. Durand, se puede esquematizar de la siguiente manera:

- Destacar los motivos redundantes, obsesivos y que son los sincronizadores míticos de una obra.
- Resaltar los mitemas patentes o latentes.

- Combinación de situaciones de los personajes y de sus decorados.
- Estructurar los mitemas susceptibles de configurar un mito; se le da nombre y se comparan sus diversos componentes con los de otros mitos de la época.

8. LA ESCUELA ARQUETIPAL DE JAMES HILLMAN

Podemos decir, sin ánimo de equivocación, que la corriente o escuela arquetipal que nace de la mano de J. Hillman se basa en esta metodología y tradición.

Hemos visto anteriormente cómo el desarrollo de las teorías de C.G. Jung fomentó la emergencia de tres escuelas o corrientes de pensamiento. De hecho, fallecido el maestro en 1961, se ha producido una verdadera explosión de actividad profesional creativa. Samuels acuñó en 1985 el término de post-jungiano para referirse a toda esta ingente corriente de pensamiento (Samuels A, 1999, pp 39). Según este autor, estudioso del pensamiento, un post-jungiano es alguien que puede conectarse, interesarse y participar de los debates post-jungianos en torno al interés clínico y la investigación intelectual. Desde 1950 hasta 1975, la psicología analítica apuntaba hacia la llamada “Escuela de Londres”, de orientación clínica y hacia la “Escuela de Zurich”, de orientación simbólica. A principios de los 70 los profesionales formados la Escuela de Zurich fueron numerosos, por lo que esta

ciudad se convirtió en el centro del movimiento internacional de analistas. La producción analítica de la escuela de Londres fue al principio controvertida, pero poco a poco fue extendiendo sus fronteras. La complejidad de la situación aumentó con la aparición, a principios de la década de los 70, de un tercer grupo de analistas que referían su trabajo bajo el nombre de “Psicología Arquetipal”.

Según Samuels, podemos esquematizar las escuelas en:

- **Escuela de Zurich o clásica.** Aunque su enfoque es ortodoxamente jungiana, prosigue su evolución. Teóricamente esta escuela otorga más importancia al Sí-mismo, luego al arquetipo y, en último lugar, se centra en el desarrollo de la personalidad con el análisis de la transferencia y la contra-transferencia.

- **Escuela de Londres o evolutiva.** Se centra fundamentalmente en el desarrollo de la personalidad con el análisis de la transferencia y la contra-transferencia; en segundo lugar, las vivencias simbólicas del Sí-mismo, y por último, la elaboración de la imagería.

- **Escuela arquetipal.** Se otorga un valor preferente al arquetipo, utilizándolo como base para explorar y atender a las dimensiones profundas de todo tipo de experiencias imaginales, ya sean oníricas o fantaseadas. Para esta escuela, el desarrollo de la personalidad ocupa un puesto muy secundario.

Aunque como vemos, el orden prioridad de estudio de estas tres escuelas es bien distinto, cada una de las tres se nutre de un fondo común, por lo que Samuels nos propone ser eclécticos, y partir de este fondo común, para divergir en tres

ramas que subrayan diferentes aspectos diferenciales. Ello es debido a que algunos analistas no encajan estrictamente en una sola escuela (Samuels A, 1999, pp 280).

Este fondo común se basa en seis campos del estudio para este autor Samuels:

- El arquetipo.
- El Sí-mismo.
- El desarrollo de la personalidad desde la infancia a la vejez.
- El análisis de la transferencia y la contra-transferencia.
- Las vivencias simbólicas del Sí-mismo en el análisis.
- La elaboración de la imaginería diferenciada, tal y como se presenta.

Por ello, Samuels propone una visión integral de las tres escuelas y adaptar el análisis a las necesidades del analizado individual.

8.1 LA GÉNESIS DE LA ESCUELA ARQUETIPAL

La escuela arquetipal fue fundada por James Hillman y un grupo de otros jungianos de Zurich a finales de los años 60 y principios de los 70. La escuela surgió como reacción frente a lo que estos analistas consideraban en Jung, presupuestos metafísicos sin justificación y una aplicación mecánica de la teoría jungiana. El propio Hillman prefiere considerar la psicología arquetipal, no como escuela, sino como una corriente de pensamiento, o una orientación (Adams M.V, 1999, pp 161).

La escuela arquetipal rechaza el sustantivo “arquetipo”, pero conserva el adjetivo “arquetípico”. Para Hillman, no se puede sostener la distinción entre arquetipos e imágenes arquetípicas, pues en la mente sólo nos podemos encontrar imágenes; es decir, fenómenos (Hillman J, 1983, pp 25). Por esto, podemos afirmar que Hillman es fenomenólogo o imaginero. En la mente sólo hay imágenes, siendo algunas de ellas arquetípicas; por ello cualquier imagen puede considerarse arquetípica, y como el propio autor afirma, lo arquetípico más que una cosa, es un movimiento (Hillman J, 1990, pp 312).

Considerar que una imagen es arquetípica es considerarla desde una determinada perspectiva, y darle un determinado valor. De aquí que el individuo pueda “arquetipalizar” cualquier imagen. Por ello, para los analistas arquetipales todas las imágenes, incluso las aparentemente banales, pueden ser consideradas arquetípicas (Hillman J, 1979, pp 113). Esta concepción hillmaniana es ampliamente criticada, de hecho, algunos analistas jungianos, como V.W. Odaïnyk, alegan que Hillman debería haber denominado a su escuela “psicología fenoménica o imaginal”, pues lleva a pensar que esta psicología se basa en los arquetipos jungianos, y para ellos esto no es así (Odaïnyk V.W, 1984, pp 39-48). Por el contrario, los psicólogos arquetipales consideran que lo arquetípico reside en la visión del que imagina, o en el ojo de la imaginación, una dimensión trascendente que es considerada en última instancia irreducible a facultad inmanente alguna.

8.2 EL OJO DE LA IMAGINACIÓN

El ojo de la imaginación es una imagen decisiva para Hillman, quien habría de llevar a cabo una revisión crítica del análisis jungiano, o como él mismo llamaría, una “Re-visión”. En 1972, el autor pronuncia las conferencias Terry en la Universidad de Yale, que se agruparán bajo el nombre de *Re-visioning psychology* (Hillman J, 1999, a, pp 293).

Para los psicólogos arquetipales la cura no sólo se realiza a través del habla, sino a través de la visión, dándole un gran valor a lo visual. De hecho, para Hillman lo importante no es “ver en”, sino “ver a través”, con lo que hace referencia a la habilidad del ojo de la imaginación para ver en lo literal lo metafórico; es decir, metaforizar la realidad, o tomar por “imaginal” lo real. Para ello, debemos capacitar al individuo para captar que la imaginación es realidad y que la realidad es imaginación (Avens R, 1980, pp 71). Esto lleva a que Hillman utilice indistintamente la expresión psicología arquetipal y psicología imaginal; tomando, como hemos visto anteriormente, el término imaginal de H. Corbin. Para Hillman, lo imaginal es incluso más real que la realidad. Como veremos posteriormente, Hillman dice que la imagen es lo que parece ser y nada más; es decir, hay que adherirse al fenómeno, o como Hillman concreta “*atenerse a la imagen*”, concepto tomado de R. López-Pedraza (López-Pedraza R, 1987, pp 102). Para expresarse, la mente selecciona entre todas las imágenes disponibles en la experiencia del individuo, una especialmente adecuada a los efectos de un propósito metafórico específico. Todo esto lleva a pensar que, como analista, el psicólogo imaginal debe de ser imaginero, fenomenólogo y metaforizador.

8.3 IMAGEN-OBJETO-SUJETO EN HILLMAN

Para el autor las imágenes no son reductibles a objetos de la realidad externa. Una imagen no tiene por qué derivar necesariamente de un objeto de la realidad externa, ni tiene por qué referirse o corresponderse con él. Por lo tanto, detrás de una imagen no tiene por qué existir un objeto (Berry P, 1982, pp 24).

Los psicólogos imaginales no reducen las imágenes a objetos de la realidad externa, ni a aspectos de la personalidad del sujeto; para Hillman, la imaginación es autónoma, independiente y trascendente al sujeto. El sujeto tiende a creer que todas las imágenes le pertenecen porque, aparentemente se originan en él; pero para Hillman, la realidad es que estas imágenes vienen al sujeto, a través del sujeto, desde la imaginación, desde la dimensión transubjetiva de la imaginación, llamada "*mundus imaginalis*" (Hillman J, 1985, pp 6).

Para Hillman el objeto del análisis es la "relativización del yo" por la imaginación. La imaginación descentra y relativiza el yo, demostrando que el yo también es una imagen, y no la única o más importante, sino una más entre otras muchas. Por esto, la psicología imaginal no es una psicología del yo, pues no procura fortalecer el yo sino relativizarlo o debilitarlo.

8.4 EL MUNDO MITOLÓGICO DE J. HILLMAN

La mitología siempre ha tenido un especial interés para el análisis y especialmente para la psicología imaginal, pues para Hillman es preferible el discurso literario al científico; fundamentalmente porque la base misma de la psique es “mitopoética”. Aún así, Hillman es muy crítico con lo que Jung denominó el “*mito del héroe*”, pues existe la tendencia del yo a identificarse con el héroe, asumiendo el “yo heroico” con arrogancia un papel dominante y relegando las demás imágenes a papeles secundarios.

Hillman retoma el mito de Edipo para re-visionarlo y habla del complejo, de “método de Edipo”. Además, Hillman recurre a múltiples mitos para enriquecer su metodología, como es el mito de Eros y Psique (amor); Zeus y Hera (generatividad y matrimonio); Ícaro y Dédalo (el vuelo y la artesanía); Ares (lucha, ira y destrucción); Pigmalión (el ente se convierte en vida a través de deseo); Hermes, Dioniso, etc. Cada analizado tendrá un mito con diferencias metodológicas (Paris G, 1986, pp 192).

8.5 POLITEÍSMO Y RELIGIÓN EN HILLMAN

Hillman pone mucho énfasis en la multiplicidad, lo que inclina al autor hacia una psicología politeísta. Su opinión firme es que la religión condiciona e influye en la psicología. Parte de una base histórica demostrable y es que las religiones monoteístas (cristianismo, judaísmo e islamismo) han reprimido a las religiones

politeístas. Estas religiones monoteístas han privilegiado una imagen abstracta de Dios por encima del resto; habiendo, fundamentalmente el cristianismo, tenido un efecto pernicioso sobre la psicología, por excesivamente puritana e iconoclasta.

El fundamentalismo ha concebido las imágenes literalmente y no metafóricamente, lo cual ha hecho que se condenara la imaginería como algo idolatra. De hecho, la gran crítica de la psicología imaginal a la psicología del yo, es que ésta ha nacido en el seno de la religión monoteísta, resultando la única y protagonista imagen del yo. Esto, podríamos llamar, “politeísmo metafórico” no venera a dioses y diosas, sino que los considera metafóricamente como Jung los consideraba, como la personificación de fuerzas psíquicas. Esta perspectiva politeísta no está enfrentada con el más puro espíritu religioso y místico (Miller D.L, 1981, pp 103). Casi todos los dioses utilizados por los psicólogos imaginales son griegos, quizás debido al origen histórico europeo del análisis. En cualquier caso, si la psicología imaginal aspira a ser multicultural, deberá incluir dioses de las diversas culturas y no tan sólo de la mediterránea.

8.6 EL ALMA-EN-EL-MUNDO

La psicología imaginal es una psicología del alma. Hillman emplea el término alma como un concepto deliberadamente ambiguo (Hillman J, 1994, pp 41). Aún así, en la psicología imaginal, el término alma posee unas connotaciones con referencia a la melancolía, profundidad y vulnerabilidad. Para el autor, el alma no es algo dado, sino que tiene que ser construido. Hillman retoma el concepto platónico

de “Ánima Mundi” y lo traduce como “alma-en-el-mundo”. La creación del alma en el mundo se produce porque el yo desciende a las profundidades imaginales, quedándose allí para cobrar vida como alma. Para Hillman, como para Jung, el Ánima significa “alma”, siendo el objetivo del análisis, no la individuación, sino la “animación”.

Para psicólogos imaginales no sólo el hombre posee alma, sino también el resto de seres, los objetos, e incluso el propio mundo. Por ello, la psicología imaginal es una “psicología animista”. Para Hillman el mundo, los objetos materiales o culturales están vivos en el sentido de que tienen un cierto “ser”; es decir, una cierta subjetividad. Para Hillman el mundo está vivo, pero algo enfermo, debido al efecto del dualismo cartesiano. De tal importancia es esto, que para Hillman habría que analizar antes que al individuo, al mundo y a los objetos materiales que en él existen, como si fuesen sujetos: “el mundo necesita terapia”. Ello concluye en que la psicología imaginal se convierte en una “psicología ecologista” (Sardello R, 2004, pp 118).

8.7 LA SOCIO-POLÍTICA HILLMANIANA

Debido a la concepción ecologista planteada anteriormente, la psicología imaginal invita a los individuos a comprometerse con el mundo y asumir su responsabilidad social y política. Alguno de los escritos más importantes del autor se centra en temas socio-políticos, como puede ser el prejuicio de la superioridad blanca. Para el autor, ciertos problemas de intolerancia étnica tienen que ver con

que la noción de superioridad es inherente y arquetípica de lo blanco. De hecho, incluso en las razas negras se tiene el concepto de que lo blanco es superior y lo negro inferior, como demostraron las evidencias de algunos antropólogos como V. Turner (Hillman J, 1986, pp 29-58).

Autores contemporáneos de gran importancia en el pensamiento actual, mantienen esta posición, como Todorov, que sostiene que el nazismo persiste por motivos que pueden estar relacionados con el simbolismo universal, pues en todas las culturas operan los pares blanco-negro, día-noche, con una clara preferencia por lo claro, lo blanco, el día (Todorov T, 1991, pp 121). Por eso, tanto Hillman como Todorov piensan que el racismo es la proyección inconsciente sobre las personas, de un factor arquetípico o universal relativo a una valoración sobre el color. Según esto, para Hillman el problema es que los racistas son literalistas que confunden la realidad física con la realidad psíquica; es decir, es un fallo de la imaginación (Adams MV, 1996, pp 137).

8.8 EL ANÁLISIS ARQUETIPAL DE J. HILLMAN

El método fenomenológico de la psicología arquetipal no es hermenéutico, pues éste es reduccionista por excelencia. La interpretación implica la reducción de imágenes particulares a conceptos generales (por ejemplo, la reducción de una imagen concreta de una mujer en un sueño o en un poema, al concepto abstracto de *Ánima*). Esta metodología fenomenológica ataca a la intelectualización de la

experiencia y que algunos autores han llamado “la venganza del intelecto sobre el mundo” (Sontgag S, 2005, pp 113; Watkins M, 1976, pp 54 y 1986, pp 147). La psicología imaginal valora la particularidad de las imágenes sobre la generalidad de cualquier concepto.

Hasta aquí hemos podido contemplar las amplias influencias de J. Hillman para constituir el llamado “*basamentos poéticos de la mente*”, donde confluyen además de Freud y Jung , estudiosos de las ideas, la mitología y las religiones, como K. Kerényi, E. Neumann, H. Zimmer, G. Durand, D. Miller, J. Campbell y R. López-Pedraza.

Estas influencias que han quedado palpables a lo largo de nuestro trabajo se enriquecen con los mitógrafos de la antigüedad, como Heráclito, Platón, Plotino, Ficino, Vico y con los románticos. Como algunos autores contemporáneos han podido apreciar, la psicología hillmaniana deja oír ecos de algunos filósofos modernos, como K. Jaspers, A. North Whitehead o G. Bachelard (González de Pablo A, 2002, pp 7-28).

Para psicología imaginal, el trato con las imágenes atraviesa tres estadios:

- Primero aparecen como alucinaciones, es decir, como ensoñaciones de las que emana percepciones novedosas.
- Luego se reconocen como actos del imaginar propio y subjetivo.
- Por último, se abre paso la conciencia de que las imágenes son independientes de cualquier sujeto y de todo tipo de subjetividad. Debido a ello, las

imágenes tienen su propio ritmo y voluntad y no están determinadas por ningún tipo de psicodinámica personal.

La aproximación fenomenológica a la imagen necesita trabajarse, y para ello, Hillman acuña el término “trabajo de imagen y trabajo onírico”.

- **Trabajo de imagen.** Como hemos mencionado antes, se realiza “atendiéndose a la imagen”; es decir, penetrando en la imagen, extrayendo todas sus cualidades y posibilidades, pero estando siempre pegado, adherido a ella. Aquí utiliza el autor el método de la amplificación jungiana, en la cual la imagen se pone en contacto con motivos mitológicos, religiosos, literarios, etc, produciéndose una expansión metafórica del significado de la imagen. Esto ocasiona que la imagen se vincula a una imaginería universal y la envuelve en un tejido psicológico que amplía y clarifica su sentido. Sin lugar a dudas, para poder realizar este trabajo es imprescindible una amplia formación cultural en estética, simbología y mitología (González de Pablos A, 2002, pp 7-28).

- **Trabajo onírico.** Es complementario e inseparable del anterior. Para ello procede a tratar a las imágenes como si de sueños se tratara. Para hacer esto, Hillman retoma del análisis existencial el término “amistarse” con la imagen, y que hace alusión a hacerse amigo del sueño, trabar amistad con él, penetrar en sus escenarios, en sus estados de ánimo (Hillman J, 1994, pp 69). Como comenta metafóricamente el autor, este proceso necesita de tiempo, se debe escuchar el sueño, escribirlo, ver lo que dice con sus propias palabras, viendo sus sentimientos y las reacciones emocionales que suscita en el soñador. Según Hillman hay que considerarlo como una persona viviente, con la que se comienza a mantener una

relación. El trabajo onírico con la imagen consiste fundamentalmente en este tipo de trabajo amistoso.

Como hemos visto en el trabajo con la imagen, se extraen de ella todas las posibilidades metafóricas implícitas y con el trabajo onírico hacemos que afloren y fructifiquen sus metáforas; es decir, primero se producen las ramificaciones expresivas y posteriormente las hojas, flores y frutos de estas manifestaciones. Como podemos observar, la elaboración de la imagen es como la creación de un árbol (tronco, ramas, flores y frutos), pero de un árbol invertido, donde la copa se dirige hacia abajo, hacia el inframundo, hacia el reino del renacimiento y el dominio del alma, como posteriormente veremos.

La imagen elaborada de esta forma se convierte en arquetípica, y por lo tanto, adquiere valor universal, transhistórico, profundo y generativo. Esta universalización que se produce muestra como un evento personal e individual tiene una importancia colectiva, pues la imagen arquetípica, despersionaliza. La despersionalización saca a la psique de sus confines egocéntricos y crea alma. De aquí que la formación de imágenes arquetípicas está directamente unido a hacer alma. Para la psicología arquetipal el alma es más una perspectiva y una forma de dirigir la mirada, que una sustancia; es un símbolo primordial que actúa como proveedor de “metáforas-raíz” al pensamiento. El alma, según esto, sería la posibilidad imaginal de nuestra naturaleza.

Como resumen diremos que el hacer-alma, la curación en definitiva, pretende hundir al yo en las profundidades imaginales y mantenerlo allí para que tome vida

como alma, busca debilitar al yo, relativizarlo, sumirlo en el alma; es decir, pretende “animar”.

8.9 EL MITO PSICOPATOLÓGICO

Hillman entiende la psicopatología no como algo morboso y pernicioso, sino como una manifestación natural del ser, que debe ser estudiado y analizado mediante modelos arquetípicos (Hillman J, 2000, pp 285). Precisamente en la psicopatología es donde percibimos claramente el alma y tratamos de convivir con esos extraños modelos arquetípicos de la mente. Como hemos visto, para Jung no existe una psicología normal y una psicopatología separada; sino que para él, son dos expresiones del alma que tiene su base en la psique inconsciente. El mito de Babel, no sólo significa la diversidad de las culturas, sino nuestro verdadero estado interno, donde hay múltiples voces de múltiples almas, y por lo tanto, no podemos entendernos a nosotros mismos y eso genera psicopatología. Esta teoría está emparentada con la doctrina católica de la Trinidad (Hillman J, 2000, pp 235). Las patologías y fantasías son el aspecto imaginal o inconsciente de todo lo que hacemos y pensamos. Para Hillman la misión del sueño es preparar al yo imaginal para la vejez y la muerte.

La historia clínica debe de construirse como un cuento o relato, como una estructura mítica. La mitología nos da la clave para comprender los sufrimientos del alma. El mito es la descripción de un proceso, él mismo es un proceso con una estructura dramática, donde en su interior contiene su propia resolución, por lo que

la psicopatología y su cura están dentro del mito. Nuestro dolor nos permite adentrarnos en el mito y las fantasías que emergen de nuestros complejos son la puerta de acceso a la mitología. Las fantasías hacen transparente el núcleo arquetípico del complejo, por lo que el arte de la memoria, a través de la fantasía y de la imaginación activa, se torna terapéutico.

Según algunos autores como Yates, para recordar las imágenes hay que hacer que éstas sean imágenes activas (imágenes agentes), y para ello hay que dotarlas de determinadas características grotescas, cómicas, bellas, etc. Esto es muy frecuente observarlo en el pensamiento esquizofrénico y en las figuras del arte medieval; quizá como método para reservar una conciencia imaginativa y ayudar al yo imaginal para mantener en orden la mitología del alma (Yates F.A, 2005, pp 434).

La mitología clásica es un auténtico texto de psicopatología y una vez más se pone de manifiesto la necesidad de un profundo conocimiento de las estructuras mitológicas universales.

8.10 EL DESTINO Y LA TEORÍA DE LA BELLOTA

Hillman se interesa en sus estudios por las características y estructura del carácter individual, desde su perspectiva imaginal. Para el autor, desde el comienzo se es portador de un carácter individual, estando nuestra vida determinada, no por la infancia, sino por cómo hemos aprendido a imaginarla. Para el autor, el mundo

quiere y desea que estemos aquí, siendo el individuo responsable de una imagen innata, que se concreta en su biografía.

Hillman elabora la que él denomina “*teoría de la bellota*”, donde afirma que cada persona posee un carácter único, que pide ser vivido y que ya se encuentra en los inicios del ser (Hillman J, 1999, a, pp 236). Cada individuo nace con un carácter, se trata de algo dado, un llamamiento, una vocación que hay que desarrollar, y para ello hay que encontrarlo. Esta teoría hillmaniana se basa en el “*mito de Er*”, que Platón expuso en su *República* (Platón 1992, pp 25). Según este mito, antes de nacer a cada alma individual se le da un Daimon singular. Este Daimon selecciona una imagen o pauta para vivir en la tierra. El Daimon es el acompañante del alma, que nos guía en este mundo. El Daimon es el portador de nuestro destino. Como decía Plotino, elegimos el cuerpo, los padres, el lugar y las circunstancias apropiadas para el alma.

El “mito de Er” nos ayuda a reconocer la vocación, alinear la vida con ella y adquirir el sentido común necesario para darse cuenta de todos nuestros avatares. La vocación que los griegos llamaron Daimon tiene su equivalente latino (Genius), neoplatónico (Ochena), egipcio (Ka) y cristiano (Ángel de la guarda). Platón en el “mito de Er” habla del “paradeigma”, una forma básica que abarca todo el destino de la persona. El Daimon, genio, alma, imagen, o carácter es lo que Hillman denomina bellota, siendo una fuerza enigmática de la vida humana, misteriosa y que sólo se revela en indicios, intuiciones, síntomas, etc.

Según Hillman existe una falsa idea de que el crecimiento tiene lugar hacia arriba; es decir, es un mito ascensional. Nada más lejos de la realidad, como se pone de manifiesto en la manera de nacer, donde la cabeza es la primera parte de nuestro organismo con la que llegamos al mundo, pese a que crecemos hacia abajo y necesitamos una larga vida para afianzarnos a nuestros pies. Los pies son lo último en llegar a este mundo y lo primero en marcharse. Las imágenes orgánicas del crecimiento siguen el símbolo del árbol, pero al revés, con las raíces hacia el cielo y la copa hacia la tierra; es el árbol de la cábala, de la mística judía. En el libro del Zohar se afirma que el descenso es duro, pues el alma se resiste a descender y enredarse en el mundo; pero como el alma no puede desobedecer, desciende de mala gana y entre en el mundo (Scholem G, 1963, pp 51). El árbol de la cábala repite dos mitos creacionistas, como son el bíblico y el mito de Er.

Según la teoría de la bellota hillmaniana, el Daimon selecciona tanto el óvulo como el espermatozoide, de la misma manera selecciona a sus portadores. El modo tradicional de percibir lo invisible (la bellota) es la intuición. La bellota no está encajada en el sujeto, sino que es el sujeto quien está empotrado a una realidad mítica, de la que la bellota no es más que la porción particular y pequeña del individuo, y que los románticos llamaba “alma que se aviva”. Esta intuición que es una sensibilidad del intelecto se la denomina también sensibilidad mítica, y está presente en muchos artistas, poetas, músicos, científicos (Wordsworth W, 1926). Esta intuición percibe la imagen, la pardeigma, toda una gestalt, y por supuesto, no tiene nada que ver con el conocimiento adquirido (Emerson RW, 1990, pp 145). Esta intuición también tiene que ver con lo algunos autores y artistas llaman percepción creativa y que ya fue descrita por Keats (Rodríguez A, 1993, pp 22).

La imagen con la que ha nacido no sólo empuja desde el comienzo, sino que también tira de mí hacia un fin, y por lo tanto, existe una fuerza teleológica. La bellota actúa con un estilo de movimiento, con una dinámica interna que produce la sensación de que existe un objetivo en cada ocasión. Lo que un individuo hace en su vida afecta a su corazón, le altera el alma. La conducta hace al alma, pues el alma no ha sido hecha en el cielo, sólo es imaginada allí, como un proyecto que intenta crecer hacia abajo. Entonces, el Daimon se convierte en fuente de la ética humana y la vida feliz que los griegos llamaban Eudaimonia (Hillman J, 1998, pp139). La teoría de la bellota es pues una idea arquetípica que tiene una estrecha relación con la imagen mítica del *Puer Aeternus*.

Capítulo 6

ESTUDIO DE LAS IMÁGENES ARQUETIPALES EN LA REVISTA SOPHIA

Llegados a este punto del estudio mitosimbólico, pasaremos a realizar un análisis en profundidad de las imágenes arquetipales surgidas en los textos publicados en revista *Sophia* por los autores ya citados. Para ello, como hemos comentado con anterioridad, utilizaremos el análisis arquetipal de J. Hillman, basado fundamentalmente en el análisis fenomenológico del trabajo con la imagen. Aunque siguiendo a Hillman todas las imágenes se pueden “arquetipalizar”.

Primero, hay que plantearse el por qué determinados autores de diferentes procedencias y trayectorias coinciden en escribir en ella. Como ya dijimos anteriormente, el nuevo humanismo, aupado culturalmente por el desarrollo del Modernismo en Occidente, se proponía instaurar nuevos valores sociales alternativos a la indudable crisis de la moral burguesa victoriana por un lado y a la crisis del positivismo y materialismo por el otro. Lo anteriormente dicho queda reflejado en los primeros números de la revista *Sophia*, asimismo en el pensamiento de los primeros españoles que escribieron en ella, José Melián, Florencio Pol y José Plana y Dorca, y que a continuación referenciamos:

“Y hacia Oriente hemos de mirar hoy día, pues de allí emana la luz que disipará al fin los miasmas del supernaturalismo occidental. No posee el Occidente las grandes tradiciones de la antigua sabiduría. ¡Qué grotesco, pueril y degradante

resulta ese supernaturalismo que, por espacio de tanto tiempo, dominó al Occidente, mirado á la luz de aquella ciencia divina, cuyas posibilidades algunos de nosotros han aprendido a conocer!”²⁷.

“Hoy, la gran masa social, puestos los ojos arriba, en las clases directoras, sonríe con desd en al ver cómo aqu ellas rinden pleito homenaje en la forma –como por trivial y rutinaria costumbre-   unos dogmas,   unos principios, en los que no creen, desde el momento mismo en que nos les rinden el único tributo, el único homenaje de las conciencias honradas: el tributo, el homenaje del ejemplo. En vano intentan esas clases directoras galvanizar un cadáver cuyo espíritu v lo   más serenas regiones para renacer de sus cenizas, como el ave Fénix, cuando suene la hora en la inmensa esfera de los destinos humanos...”²⁸.

“Vine estudiando desde 1873 el espiritismo y llamándome cristista, hasta conocer y preferir en 1891 su sinónimo teosófico; porque un detenido estudio de lo que en inefable santuario guardan   inmensa distancia de la letra, así las obras de Kardec como las bíblicas de los más grandes Maestros, me ha demostrado este eterno y cardinal principio, y sus corolarios del Eclesiástico... Muchas cosas diremos y nos faltarán las palabras; mas la suma de los discursos es: que est  Dios mismo en todas las cosas, porque él es todas las cosas”. “Que todas las cosas se resumen en el espíritu del hombre, y el espíritu del hombre es Dios”. “ ... para dejar en los yermos y al desnudo, hasta que por inanición,   así mismo, se extermine el feroz, entronizado y disfrazado canibalismo que asola al mundo;   iniciar la regeneración de nuestra corrompida Humanidad, deponiendo de hoy más los

²⁷ “La Ley Natural en el Mundo Espiritual”, J. Melián, Sophia, 1900, pp 155.

²⁸ “La hora presente”, J. Plana y Dorca , Sophia, 1895, pp 84.

egoísmos personales que anatematizamos; y presentádonos como ejemplo de las más acrisoladas virtudes..”²⁹.

“Los teósofos no podemos considerar como contrarios á los espiritistas, ni mucho menos como rivales; los consideramos como poderosos cooperadores en la ruda batalla que estamos librando con el Materialismo, en la formación del dique que ha de detener y anonadar esa ola invasora, producto de la reacción de tantos siglos de fanatismo, y de cautiverio de la conciencia; ola que concluiría por tragarlo todo, si las sabias leyes de la Naturaleza no acudiesen al remedio en el tiempo oportuno, y el ciclo de evolución no trajese consigo una nueva Presentación de la Religión de la Sabiduría, tan antigua en el mundo como la razón humana, que demuestra que la Religión, la Filosofía y la Ciencia, no son tres cosas distintas y divorciadas, sino una sola y misma verdad, raíz y fuente de todas las creencias del mundo entero”³⁰

Segundo, conviene puntualizar que, al ser la revista Sophia el órgano difusor oficial de la Teosofía, todo lo publicado en ella se rige por los tres principios u objetivos de ésta:

1º: Formar un núcleo de fraternidad universal sin distinción de raza, credo, sexo, casta o color.

2º: Fomentar el estudio comparado de las religiones, filosofías y ciencias.
Hacer accesible a la humanidad la Ciencia Espiritual o Sofía.

²⁹ “Consulta”, F.Pol, Sophia, 1895, pp 424- 428.

³⁰ “Una respuesta”, J. Melián, Sophia, 1896, pp 26.

3º: Investigar las leyes inexplicadas de la naturaleza y los poderes latentes en el hombre. Despertar las cualidades de la Sexta Raza³¹ con apertura a la conciencia espiritual.

En palabras de José Melián: *“La inmortalidad condicional del alma humana, ha sido dogma de las creencias de todos los pueblos de la tierra, no sólo en los tiempos más remotos de la historia, sino también en los prehistóricos. Ha sido doctrina fundamental desde que la razón humana empezó a funcionar...Esta verdad es la que la Teosofía, antes Religión de la Sabiduría, tronco de todas las religiones y creencias del mundo, desde la encarnación del Manas en la 3ª Raza Raíz de esta nuestra 4ª Ronda, trata hoy de enseñar filosóficamente al Occidente”*³².

Con independencia de estos objetivos, fue creada para aunar las diferencias aparentemente existentes entre la ciencia y el espíritu, entre lo humano y lo divino.

Se apoya en el desarrollo de facultades del espíritu, superiores a la inteligencia, que están latentes en todo hombre, pero cuyo desarrollo depende de ejercicios mentales, por los cuales el espíritu desenvuelve sus facultades superiores a la manera que el cuerpo desenvuelve sus músculos. Estos métodos tiene por base una severa disciplina interna y la iniciación, aula del Ocultismo, que está

³¹ “El principio de la Sexta Raza”, Sophia, 1910 pp 141-144. *“En la sexta raza estarán los Devas en relación con los hombres, predicarán en sus templos, y un Deva estará consagrado á cada uno de los senderos; por ejemplo, uno para los hombres que sigan el sendero de la devoción, otro para los del sendero de la sabiduría”.* *“Todos habrán hecho voto de dedicarse al servicio del Manu para el mayor progreso de la nueva Raza. Todos ellos estarán bien decididos en lo que les concierne; todos tendrán la confianza más completa posible en la sabiduría del Manu y jamás soñarían en disputar cualquier regla que imponga”.*

³² “Condicional inmortalidad del Alma humana”, J. Melián, Sophia 1896, pp 32.

abierta para todo el mundo, solamente con tal que haya voluntad de penetrar en ella.

En la Teosofía están comprendidos todos los problemas relativos a la formación de los mundos, al origen del hombre, a la evolución humana y a la situación y destino de la humanidad después de la muerte.

“Una forma de pensamiento es, pues, una imagen mental, creada ó modelada por la mente con la materia sutil del plano psíquico superior”³³

Lógico es que acontezca así, cuando no parte de formas, ni de figuras o seres objetivos, sino de imágenes contenidas en el alma humana, en las honduras del inconsciente.

“La reunión de Almas en grupos, formando familias, castas, naciones y razas, introduce un nuevo elemento de perplejidad en los resultados kármicos, y en este punto es donde tienen lugar los llamados <accidentes>, así como los ajustes que hacen constantemente los señores del Karma... Sólo nuestras propias obras pueden estorbarnos; sólo nuestra propia voluntad puede encadenarnos. Cuando los hombres reconozcan esta verdad, la hora de su libertad habrá sonado. La Naturaleza no puede esclavizar al Alma que ha obtenido el Poder por medio de la Sabiduría, y emplea ambos en el Amor”³⁴.

³³ “Karma”, A. Besante, Sophia, 1895, pp 419.

³⁴ “El Karma colectivo”, A. Besant, Sophia, 1896, 152-156.

Por último, no se puede obviar el estudio de su anagrama, antes de su análisis arquetipal, cuyo simbolismo expresa el sentir de la revista *Sophia*.



Está compuesto por la cruz gamada que nos indica el sentido en que se ejercen las fuerzas periféricas. El conjunto de cuatro Γ (letra griega T) colocadas en ángulos rectos los unos con respecto a los otros forma la svástica, “símbolo de la estrella polar, que es a su vez el símbolo de la sede efectiva del Sol central oculto del universo. La parte quebrada de las ramas se considera como representación de la Osa Mayor, vista en cuatro diferentes posiciones en el curso de su revolución en torno de la estrella polar, y que estas cuatro posiciones quedan relacionadas con los cuatro puntos cardinales y las cuatro estaciones. Es de sobra conocida la imperancia de la Osa Mayor en todas las tradiciones en que interviene el simbolismo polar. Todo ello pertenece a un simbolismo que puede llamarse ecuménico (Guenón R, 1995, pp 99), primer objetivo de la Teosofía, como ya hemos visto anteriormente.

La interpretación de dos triángulos completos en posiciones distintas (agua y fuego), da lugar a la estrella de seis puntas, llamado sello de Salomón, que simboliza el alma humana como conjunción de la conciencia y el inconsciente, significados por el fuego (triángulo) y el agua (triángulo invertido). Ambos principios

se hallan sometidos, según los alquimistas, al principio inmaterial que los filósofos llamaron Azoth que se representa en el sello de Salomón por un punto central no figurado y que debe ser visto sólo con la imaginación, cual en algunos mandalas de la India y el Tíbet. Wirth la denomina “estrella del microcosmos” (Cirlot JE, 2006, pp 402).

Mario Roso de Luna nos apunta en Sophia³⁵ *“la estrella de seis puntas inscripta(sic) se la puede considerar formada por la superposición de estas dos figuras, que además de yustaponerse(sic) en el símbolo de una manera idéntica a los 2 triángulos del sello salomónico, forman cada una de por si la figura geométrica llamada cuadrilátero completo por los geómetras modernos: La importancia de este cuadrilátero completo en la antigüedad sacerdotal debió ser no menos inmensa que la de que goza en nuestra novísima geometría....”*. En el desarrollo de su artículo nos viene a demostrar que el número seis como formador del macrocosmos y el microcosmos: *“Diremos sólo que se demuestra la coexistencia en el sistema planetario de una serie de seis planetas pequeños, otra de seis grandes planetas y otra de seis tipos de soles; la correlación serial con otras seis series ó evoluciones de los átomos y sus pesos proporcionales; la correlación serial por seis en los dos grupos de satélites grandes y pequeños de Júpiter y Saturno y otra multitud de consideraciones concordantes que demuestran al número seis como formador del macrocosmos y el microcosmos, y también el que este hecho tan profundo debió de ser conocido en la antigüedad á juzgar por los diversos mitos de los seis dados de Baco”*.

³⁵ “El sello de Salomón (El seis matemático), M.Roso de Luna, Sophia, 1907, pp 367-375.

La cruz egipcia o ansata, en el sistema jeroglífico significa vida y vivir (Nem Ankh). Su brazo superior es una curva cerrada, a veces casi circular. En el describe su significado en los términos que siguen: “La fonética del signo reúne los signos de la actividad, la pasividad y su mezcla, la cual concuerda con el simbolismo general de la cruz, como integración del principio activo y el pasivo. La misma formación grafica del signo de la cruz ansata expresa una idea profunda: el círculo vital irradiado por el principio descendiendo sobre la superficie (sobre la pasividad a la que anima) y penetrando (por la vertical) hacia el infinito. Puede considerarse también como nudo mágico que enlaza juntamente una combinación particular de elementos que originan un individuo, lo que ratifica su carácter de signo vital. La determinación más general de la cruz, en resumen, es la de conjunción de contrarios: lo positivo: (vertical) y lo negativo (horizontal); lo superior y lo inferior, la vida y la muerte (Cirlot JE, 2006, pp 159).

El Uróboro, el ciclo eterno de nacer y morir. La unidad de todas las cosas materiales y espirituales. La serpiente como símbolo de sabiduría y el círculo como el cielo y la perfección o también la eternidad (Cirlot JE, 2006, pp 136). La serpiente enroscada, con su cola en la boca, representa el Círculo de lo Infinito; el espacio abstracto-absoluto en el cual se manifiesta, por modo enteramente periódico, el espacio concreto relativo con su multiplicidad de universos. Cada vez que la serpiente “se traga la cola” transcurre un Ciclo Mayor compuesto de siete ciclos menores. El cambio periódico de su piel podría simbolizar la regeneración y el renacimiento. La cabeza y la cola pueden simbolizar el Principio y el Fin, la Causa y el Efecto. Cada causa contiene en sí, potencialmente, el efecto, todo efecto viene a

aser causa a su vez. Según esto, la cabeza y la cola sería el Alpha y el Omega de la naturaleza manifestada, del Logos, del Gran dragón de la Sabiduría.

La serpiente desde épocas muy remotas, ha tenido una importancia insospechada. Según la escuela jungiana, los animales simbolizan la psique no humana, es decir lo infrahumano instintivo; es decir el profundo inconsciente. Cuanto más primitivo es el animal, éste se referirá a estratos más profundos de la mente. Es por eso que en Oriente el tigre simboliza la oscuridad y la luna nueva, y en la cultura helénica sea el símbolo del dios Dionisio, por sus características de crueldad y cólera (Cirlot JE, 2006, pp 406; Otto W.F, 1997, pp 44)³⁶. En todas las simbologías y religiones arcaicas encontramos asociada la figura del Dragón, de la gran serpiente, con la idea de Sabiduría, o al menos de conocimiento de cosas ocultas.

El sello Teosófico comprendido dentro de una serpiente, alude, pues, a la Sabiduría que es posible obtener en este Universo.

El lema de la Sociedad Teosófica “No hay religión más elevada que la Verdad”, nos dice que la Verdad es el objeto de la búsqueda de todo auténtico Teósofo, cualquiera que sea su fé, y cada gran religión es en alguna medida una encarnación de esta Verdad y un camino hacia su realización.

³⁶ Desde los tiempos de Augusto, los autores romanos gustan de citar al lince, siguiendo la tradición griega, como animal dionisiaco. Este animal se data en Grecia desde tiempos remotos. La pantera, el leopardo, el lince y el tigre, en la tradición literaria romana, tienen en común lo que sugiere su comparación con la esencia y la actuación de las Ménades en más de un sentido. De todos los felinos asociados a Dionisio, es la pantera el fiel acompañante del dios, al ser el más dúctil, fascinante, salvaje y sanguinario (Walter F, 2001).

1. IMAGEN ARQUETIPAL DEL ÁNIMA-ÁNIMUS

Sofia, la mujer como ánima (alma del hombre) y como guía espiritual. Según el gnóstico Tolomeo, Sofia es la intermediaria entre el alma del mundo (demiurgo) y las ideas (pleroma) o plenitud, conjunto de eones opuestos al mundo fenoménico. Según los místicos Jakob Böhme y Georg Gichtel, Sofia, la virgen divina, se hallaba originariamente en el hombre primordial. Ella le abandonó y no puede existir salvación sin volver a encontrarla. Esta idea se relaciona con la de la amada (Daena) persa; fue recogida por los cátaros, e informa el pensamiento romántico. Una alegoría brutalmente figurativa de esta idea la facilita la mitología griega con Atenea saliendo de la testa de Zeus (virgen=pensamiento). De otro lado, Sofía en el gnosticismo, corresponde a la Shekina de los cabalistas; es el alma en el exilio, hipótesis divina (Cirlot JE, 2006, pp 420).

En su concepción inicial, el Ánima era los aspectos femeninos inconscientes de todo hombre, mientras que el Ánimus eran los aspectos masculinos inconscientes de toda mujer. Posteriormente al Ánima la entiende Jung como el inconsciente encarnado en cada individuo, el arquetipo inherente a la vida misma.

Según Campbell, las imágenes de las mujeres que resplandecen con la luz del sol, según la terminología de Jung, son figuras “Ánima” (Campbell J, 2000, pp 70), siendo para el varón “el arquetipo de la vida misma”, de la promesa y de la seducción de la vida. En sánscrito el término es “*sakti*” (poder). La mujer de esta manera es el sakti de su esposo, la amante del enamorado y la diosa del dios. Jung escribe que “el Ánima vive más allá de las categorías y por lo tanto, puede

prescindir del pudor y del elogio". Como decía: "*es mi Dama Alma*" (Jung CG, 1989, pp 13-14).

Como afirma Bachelard, es Jung quien ha demostrado más claramente que el psiquismo humano es inicialmente andrógino (Bachelard G, 1998, pp 215). El autor francés afirma que la ensoñación está puesta bajo el signo del *Ánima*, o como él dice: "*la poética de la ensoñación es una poética del Ánima*". Para Bachelard el hombre, centrado sobre el *Ánima*, debería soñar en *Ánimus*. En toda ensoñación pura, todo ser humano, independientemente de su sexo, encuentra su reposo en el *Ánima* (Bachelard G, 1998, pp 308). Este autor afirma que es en el seno de las imágenes donde se encuentran los beneficios del *ánima*. *Ánima* es la que sueña y la que canta, y soñar y cantar es el trabajo de su soledad.

El *Ánima* se personifica de diferente manera según las diferentes tradiciones locales, y las personificaciones de un individuo no son las mismas que las de otro. La teoría del *Ánima* y su influencia en los románticos, y posteriormente en Baudelaire es un signo de civilización y corresponde a un momento histórico, donde surge el problema de la androcracia. De aquí que el concepto y proyección del *Ánima* haya cambiado a partir de la inflexión sufrida por el romanticismo entre 1860-1870, y por el proceso de emancipación de la mujer (Durand G, 1993, pp 19).

El encuentro con el *Ánima* genera un cambio cualitativo y un "movimiento del corazón". Así lo vemos cuando Dante contempló por primera vez a Beatriz (Dante A, 2002, pp 110), o cuando Gawain contempló el principio motor de su vida, reflejado como por magia en la forma de una mujer sentada al lado de una fuente

(Zimmer H, 1999, pp 215; García Gual C, 2003, pp 39)³⁷. En un momento de disposición psicológica, en ese instante crítico, queda impresa la huella imborrable que marca la vida a partir de entonces. En el caso de Gawain, el protagonista ha encontrado el objeto de sus deseos, y como tal se aferra con todas sus fuerzas, con lealtad y amor. Psicológicamente y mitológicamente, el significado de estas mujeres es el de una aparición del abismo. Este abismo, a nivel psicológico, es el inconsciente, y a nivel mitológico puede ser el país bajo las olas, el infierno, el purgatorio o el Edén. Estas mujeres son parte de uno mismo, del propio destino³⁸. Como afirmaba Jung, estas mujeres no son solamente la dulce miel del hombre para la amargura de la vida, sino que son grandes ilusionistas y seductoras, que atraen a los hombres hacia los aspectos prácticos y útiles de la vida (Jung CG, 1986, pp 222). Es muy elocuente el comentario de Jung: “*ellas son su máximo peligro, ella exige lo máximo de un hombre, y si él es capaz de darlo, ella lo recibirá*”. Cabría completar la sentencia, diciendo que si no es capaz de superar la prueba, ella lo matará (Jung CG, 1986, pp 223).

La figura del Ánima ha sido captada por múltiples escritores, dentro de los cuales Jung destaca ya en su época, R. Haggard con *La hija de la Sabiduría*, Benoit con *La Atlántida y el Imago de Spitteler* (Jung CG, 2002, pp 68).

Este contenido simbólico del Ánima queda reflejado con la obra de *José y sus hermanos*, del gran novelista Thomas Mann, que es uno de los escritores que más

³⁷ En estos casos de encuentro con el Ánima, no se contempla sólo una simple y cualquier mujer, sino la “*única mujer*”.

³⁸ En la literatura universal y en múltiples tradiciones queda recogido el encuentro con el Ánima, no sólo en los pasajes expuestos de Dante del encuentro con Beatriz, o de Gawain y la bella de la fuente, sino también en Raquel al lado del pozo en la leyenda de Jacob, Séfora y sus hermanas al lado del pozo en la leyenda de Moisés, etc.

lúcidamente ha mostrado este aspecto del ser humano (Mann T, 1977)³⁹. En el primer volumen de su colosal obra presenta a Raquel, su heroína, al lado de un pozo en el desierto, describiéndola como el *sákti-Ánima* de su esposo. En el segundo volumen, la fijación del Ánima adolescente del hermoso hijo de Raquel se centra en la belleza de su propio cuerpo (que recordaba a la de su madre muerta); y en un decisivo día, cuando lucía el regalo que su padre le había hecho del velo de novia de su madre, fue arrojado por sus indignados hermanos a un pozo. En el transcurso de la historia y por innumerables vicisitudes, llegó a Egipto para encontrar en la esposa de Putifar un Ánima de tal alcance, que fue incapaz de enfrentarse a su reto y acabó en la cárcel del faraón; es decir una vez más, en el pozo de su propio inconsciente. T. Mann ha reconocido públicamente que las ideas más fructíferas para él fueron las de C.G. Jung, y especialmente, la construcción del puente que traza Jung entre Occidente y el esoterismo oriental. En palabras de Mann: *“igual que en un sueño, es nuestra propia voluntad la que aparece inconscientemente como destino objetivo inexorable, procediendo todo en él de nosotros mismos y siendo cada uno de nosotros el secreto director de su propio sueño; así también, en la realidad, el gran sueño que una sola esencia, la propia voluntad, sueña con todos nosotros; nuestro destino puede ser producto de lo más íntimo de nuestro ser, nuestra voluntad, y nosotros mismos estamos haciendo que suceda lo que parece ocurrirnos por azar”*. (Mann T, 1999, pp 268).

Esta correlación entre voluntad y apariencia, disposición y experiencia, subjetividad y objeto (como en los sueños) es exactamente lo que da a las historias míticas su carácter de revelación. El protagonista no suele ser consciente de que es

³⁹ El estudio de T. Mann y las connotaciones psicológicas de su obra *José y sus hermanos* lo podemos ver en un discurso pronunciado en Viena con ocasión del octogésimo aniversario de Freud el 6 de mayo de 1936 por parte de J. Campbell.

él mismo quien ha hecho aparecer, cobrar realidad a la fascinante dama, pues es mucho más dramático e impresionante suponer que estaba sentada esperándole a él, en esos lugares misterios y enigmáticos donde aparece. Él tiene que demostrar su disposición a entregarse, mediante la ejecución de pruebas a cada cual más compleja.

Haciendo un poco de historia, las ideas de Jung en torno al inconsciente colectivo, los arquetipos y, en particular el Ánima-Animus, se inspiraron parcialmente en la filosofía de la naturaleza de F.W. von Schelling (1775-1854) con su concepto del alma del mundo, que unifica espíritu, naturaleza y su idea de la polaridad masculino-femenino (Douglas C, 1999, a, pp 332). Estudiando los diarios personales de Sabina Spielrein, observamos que ésta, como paciente de Jung, desempeñó un papel especialmente importante en el desarrollo de la teoría de Jung sobre el Ánima (Douglas C, 1999, a, pp 336; Douglas AD, 1999, pp 81)⁴⁰.

Dentro de la indagación de Jung, destaca su investigación del arquetipo femenino en la mitología, y su importancia para el desarrollo psicológico de ambos sexos. Jung admitió que los aspectos que se han considerado masculinos de la psique (autonomía, diferenciación, agresividad), no son superiores a otros elementos femeninos (la capacidad nutricia, la relacional o la empatía). Se trata de las dos mitades de un todo, presentes ambas en cada individuo. Jung llamó “*Ánima*” al arquetipo “*femenino*”, presente en el hombre, y “*Animus*” al arquetipo “*masculino*”, presente en la mujer. Jung los concibió en terrenos semejante a “*imágenes del*

⁴⁰ Se han escrito dos libros sobre el controvertido tratamiento de la joven Sabina Spielrein, conducido por Jung (Carotenuto 1982, Kerr 1993). Existen evidencias de la relación personal e incluso erótica que Jung mantuvo con su paciente durante y después del tratamiento. Carotenuto publicó en 1982 el diario de la joven: *Una secreta simetría*, y Kerr realizó en su obra un exhaustivo análisis de la influencia de la joven sobre Freud y sobre Jung.

alma”, con su propia realidad psíquica, con la que hay que relacionarse. En este sentido, Jung sitúa a la mujer y los aspectos femeninos de la psique en terrenos de igualdad con el hombre y lo masculino (Salman S, 1999, pp 103).

La identificación inconsciente con una imagen proveniente de un sueño u otro producto inconsciente, Jung la llamó “*inflación*”. A menos que el Yo sea suficiente fuerte como para conservar su propia identidad frente a una vivencia del sí mismo, puede ser avasallado y atropellado por él. Jung llamó “*posesión*” al fenómeno de la invasión del Yo, por una figura arquetípica.

Jung ya llamó la atención sobre la importancia de no confundir el Ánima con conceptos filosóficos o religiosos, y centrarse en conceptos como los esgrimidos por Macrobio o la filosofía clásica china (Jung CG, 2002, vol 3 pp 338), en donde se entiende Ánima como parte femenina del alma. Según Jung, el Ánima surge en todas las parejas divinas, las parejas de dioses masculinos y femeninos, desde las mitologías primitivas hasta el gnosticismo, y pasando por la filosofía clásica china. Como afirma Jung, en las experiencias de la vida amorosa del hombre, se manifiesta la psicología del Ánima en forma de fascinación, sobrevaloración y ofuscación ilimitada, o forma de misoginia (Jung CG, 2002, vol 2, pp 100). En la proyección el Ánima siempre tiene forma femenina, con determinadas propiedades. El Ánima es un factor de máxima importancia en la psicología del varón, intensificando, falsificando y mitologizando todas las relaciones emocionales, y generando multitud de fantasías subyacentes. De aquí que Jung observara que, cuando el Ánima está constelada afemina el carácter del hombre y lo vuelve irritable, de humor cambiante, celoso, etc. (Jung CG, 2002, vol 1, pp 210).

El concepto de Ánima es un contenido extremadamente dramático del inconsciente, siendo el factor proyectante, como hemos visto anteriormente, ella misma. Cuando se proyecta lo hace personificada con una naturaleza generalmente femenina, tanto en sueños, visiones o fantasías. En definitiva, para Jung, es un producto espontáneo del inconsciente (Jung CG, 1986, pp 240). El Ánima no es una figura sustitutiva de la madre, sino que todas las cualidades numinosas que hacen a la imagen materna tan influyente y peligrosa surgen del arquetipo Ánima. Igual que el Ánima corresponde al eros materno, el Ánimus corresponde al logos paterno. Por ello, la conciencia de la mujer se caracteriza más por lo unitivo del eros que por lo diferenciador y cognoscitivo del logos. En la mujer suele estar más desarrollado el eros y en el varón el logos. Para Jung, el hombre puede argumentar de modo muy femenino si está poseído por el Ánima; es decir, cuando su Ánimus se ha transformado en Ánima (Jung CG, 1986, pp 256). Cuando Ánima y Ánimus se encuentran, se produce una relación emocional, y por lo tanto, colectiva. Lo emocional aproxima la relación a lo instintivo. Ánima y Ánimus afectan por igual al Yo. Según Jung no todos los contenidos del Ánima son proyectados, requiriendo en muchas ocasiones en concurso de la imaginación activa.

En la figura del Ánima, y por supuesto, en la del Ánimus, se expresa la autonomía del inconsciente colectivo. Jung habla de Ánima-Ánimus como de *“pareja divina”*, siendo el Ánima de naturaleza eros, y por ello, portando rasgos de afrodita, Helena, Perséfone y Hécate; y el Ánimus el logos, caracterizado por el *pneûma* y el *noûs* del mutlifacético Hermes. Para Jung el cristianismo tiene una equiparación entre Ánima-Ánimus en la figura de Cristo-Iglesia, representándose iconográficamente en muchos casos la Iglesia por la figura de María. Para Jung el

esquema del Sí-mismo es lo que él denomina *cuaternio matrimonial* y que está constituido por cuatro figuras arquetípicas, que son: el Ánima, el viejo sabio (en el varón), la madre (en la mujer) y las respectivas figuras del hombre y la mujer (Jung CG, 1986, pp 188). Para Jung las personas jóvenes pueden soportar la pérdida del Ánima sin detrimento alguno. El adolescente tiene que poderse liberar de la fascinación del Ánima de la madre; en cambio, a partir de la mitad de la vida, ocasiona pérdida de vitalidad y de flexibilidad, originando cierta rigidez, fanatismo o bien irresponsabilidad, abandono e incluso tendencia al alcohol (Jung CG, 2002, vol 3, pp 126).

El Ánima es una figura interna que posee vida y personalidad propia, derivada del arquetipo de lo femenino y de la propia experiencia vital del sujeto. Estas figuras habitan en las profundidades inconscientes, compensando la actitud de la conciencia y como un modo de completar la vivencia unilateral. El primer contacto con el Ánima tiene lugar bajo la forma de proyección. Su naturaleza arquetípica le da una cualidad numinosa y fatídica.

Jung concibe el Ánima como mediadora del mundo inconsciente, por lo que resulta fundamental entenderse con ella, pues aunque este Ánima pueda ser engañosa, frustrante, etc; siempre orienta al hombre en un sentido más cierto; es decir a la vivencia del Sí-mismo (Hart AL, 1999, pp 148). Algunos autores, como Frattaroli, consideran el Ánima como una forma general o cómo la encarnación particular del arquetipo en un individuo; es decir, un "*complejo personal*" (Frattaroli EJ, 1999, pp 239). En toda relación con una mujer, un hombre tenderá a "*proyectar*" sobre ella diversos elementos de su complejo –Ánima-, percibiéndola a través de

filtros que sólo revelen en la mujer real aquellos aspectos que concuerdan con el prototipo inconsciente de su Ánima. Las actitudes y respuestas hacia la mujer se basan, por lo tanto, en la imagen-Ánima que él proyecta. De esta manera, al relacionarse con una mujer real, un hombre también intenta relacionarse con su parte femenina no asumida, para generar un mayor nivel de integración en su conflictiva experiencia interior (Hart AL, 1999, pp147 y Frattaroli EJ, 1999, pp 245).

La teoría junguiana de la sexualidad complementaria, según la cual todos poseemos biológicamente una personalidad del sexo opuesto, derivada de los rastros genéticos del otro sexo (hormonales, morfológicos, etc.), peca de esencialismo, aunque es clara en el terreno psicológico (Young-Eisendrath P, 1999, pp 313). La teoría de Jung sobre el Ánima-Ánimus como arquetipos es a la vez un análisis cultural de los opuestos universales y una teoría psicológica sobre los factores generadores de proyección. En la teoría de Jung, tanto Ánima como Ánimus son resultado de la evolución natural de la sexualidad, impulsada biológicamente. Si bien se desarrollan a lo largo de toda la vida, entran especialmente en juego hacia su mitad.

Por parte de varios autores junguianos se han propuesto múltiples revisiones a la teoría del Ánima-Ánimus⁴¹, como son las siguientes:

- Suponer que tanto hombres como mujeres poseen Ánima y Ánimus.
- Que pese a la flexibilidad de género, la biología es el principal determinante de las diferencias sexuales y que Ánima/Ánimus son arquetipos

⁴¹ Múltiples teorías junguianas han revisado la teoría del Ánima-Ánimus, como son: Damaris Wehr (1987), Andrew Samuels (1989), Claire Douglas (1990), Deldon McNeely (1991) y Polly Young-Elisendrath (1987.1993).

relacionados con el sustrato biológico de la sexualidad, en la cual, los hombres sólo tendrían Ánima y las mujeres Ánimus.

- Que pese a la flexibilidad de género, la división en dos sexos no es nada flexible, de donde deriva la concepción de Ánima y Ánimus como complejos inconscientes del “sexo opuesto”, portadores de la carga afectiva del otro.

La división del orden simbólico en opuestos, da lugar a una división intrapsíquica entre una identidad femenina o masculina consciente, y un complejo contra-sexual opuesto. Tanto el yo, como el otro, son complejos psicológicos de tonalidad emocional, organizados en torno a arquetipos. El mundo del Yo es el arquetipo del Sí-mismo; el mundo del otro, es el arquetipo de la contra-sexualidad (el sexo opuesto). El Yo y el otro, se expresan en imágenes, hábitos, pensamientos, acciones y significados que surgen y se apoyan en una matriz relacional. Aquello que para el hombre es Ánima, es el resultado de la masculinidad de ese hombre, lo que él se permite ser en tanto hombre. De esta manera, nuestras fantasías sobre el sexo opuesto se basan en lo se excluye de uno mismo⁴².

Desde una perspectiva biológica, el Ánima-Ánimus son indispensables para la supervivencia de la especie. Juntos representan un par supremo, de contrarios, *la siccigia*, “que da la promesa de unión y la hace realmente posible” (Stevens A, 1994, pp 111). Dentro de la psique, estos complejos contra-sexuales pueden ser contaminados por la sombra, y cuando esto sucede, las deidades femeninas presentes en el hombre (que son moralmente neutras), se experimentan como

⁴² En los trabajos del año 1993 P. Young-Eisendrath denominaba al Ánima en sus aspectos positivos o negativos: “*El amante ideal femenino*”.

“*malas*”, reprimiéndose en el varón. Dentro de este concepto biologicista de Jung, para el autor, tanto cuerpo como psique son sistemas autorregulados, que se esfuerzan constantemente por mantener el equilibrio entre propensiones opuestas, al mismo tiempo que busca activamente su propia individuación. De aquí la polaridad dinámica entre yo/sí-mismo, persona-sombra y Ánima-Ánimus.

Jung compara el Ánima con el alma porque trabaja desde el punto de vista masculino, por eso tenía que decir más del Ánima que del Ánimus⁴³. Jung creía que el alma era menos inconsciente o reprimida en la mujer; es decir, la mujer tiene un mejor acceso a su alma. Jung identifica el Ánima con el “*p’o*” o “*kuei*” de la filosofía clásica china. Jung insiste en que el encuentro consciente con la imagen del alma es una tarea propia de la segunda mitad de la vida, más que de la primera⁴⁴. Según Jung, las personas que evitan normalmente al otro sexo, poseen una atrofia del Ánima-Ánimus.

El concepto Ánima-Ánimus, como hemos visto anteriormente, ha sido extensamente revisado por el movimiento post-junguiano; sobre todo, por J. Hillman (1985) y por Samuels (1999), donde se sugiere explícitamente que todo individuo, independientemente del sexo, es portador, tanto de Ánima, como de Ánimus; por lo que se reabre el interés por el símbolo por antonomasia del hermafrodita: *el andrógino* (Libis J, 2001, pp 103).

⁴³ La tarea del describir y desarrollar el Ánimus se la dejó a su esposa Enma.

⁴⁴ Desde la madurez, una vez concluidas las tareas de procreación y las responsabilidades de la crianza de los hijos, es cuando se realiza el trabajo de la “*coniunctio*” psíquica externa (en relación con el compañero) e interna (en relación con la imagen el alma).

Para algunos autores como Hillman, el Ánima no puede limitarse al hombre, pues trasciende de los sexos, la biología y lo social (Hillman J, 2000, pp 72). La idea “Ánima” siempre ha despertado resonancias griegas y latinas, de hecho el término “hacer alma” implica el despertar de un factor vivo y emotivo de extraordinaria importancia para la vida y la muerte. Para Hillman, el Ánima es el camino que lleva a la psique, por lo que las experiencias anímicas son una vía iniciática para la creatividad psicológica. Para Hillman el Ánima es la psique misma, y la fascinación por el Ánima es sólo un reflejo de la irresistible belleza de la psique (Hillman J, 2000, pp 75).

En los sueños del hombre el Ánima es la imagen de los síntomas neurovegetativos, representan acontecimientos semisomáticos que no son todavía experiencias psíquicas, que no han pasado aún por una suficiente psiquización. Para Hillman, el hombre debe amar su propia alma; de hecho, el Ánima se convierte en psique a través del amor, es Eros quien engendra a Psique, como vimos en el mito del *Asno de oro*, de Apuleyo. Lo creativo es resultado del amor, lo creativo como Eros, percibido a través del Ánima, produce un desarrollo de las intuiciones psicológicas (Hillman J, 2000, pp 78). Mediante la imaginación creativa se puede penetrar en la identidad de los seres y descubrir la verdadera belleza, el alma de todas las curas (Ánima Mundi); de hecho ésta se releva a través del amor. Eros es el creador del alma para Hillman. El mito del despertar del alma adormecida, mediante el amor, ha sido recurrente en mitos, cuentos y leyendas⁴⁵ y ha sido interpretado psicológicamente por E. Newmann, en su estudio sobre Apuleyo

⁴⁵ Apuleyo en “*El asno de oro*”, narra las vicisitudes del joven Lucio, transformado en asno por sus aficciones mágicas (en un indudable eco de las del autor). Afrodita está en contra de la unión de Eros y Psique, pues quiere tener para sí a Eros, no quiere que amor y alma se encuentren.

(Newmann E, 2009, pp 402). De hecho, este texto histórico sobre la transformación de la personalidad es para Hillman el referente central para una psicología creativa.

En la revista *Sophia* (Sabiduría), el Ánima funciona como la guía interior, llevando a la conciencia el descubrimiento de los contenidos del inconsciente, de manera que coopera en la búsqueda del sentido de todas las cosas y es la musa creativa en el campo del arte.

2. IMÁGENES ARQUETIPALES DE LA SABIDURÍA

2.1 La imagen arquetipal del Viejo Sabio

La imagen arquetipal de la sabiduría más representativa sería la del viejo sabio, al ser la personificación del saber ancestral de la humanidad, y para la psicología analítica, símbolo del inconsciente colectivo. Para la psicología jungiana, el anciano revestido de poderes extraordinarios, es el símbolo de la llamada “*personalidad del mana*”, o componente espiritual que tiene lugar cuando la conciencia experimenta una carga excesiva de contenidos inconscientes, contenidos que se comprenden y asimilan; incluso los cabalistas simbolizan en el anciano el principio oculto (Cirlot JE, 2006, pp 134).

Pues bien, esta imagen de viejo sabio que se convierte en un mensajero, en un comunicador con los dioses, en un oráculo. Es además un ermitaño, existiendo aquí

una equivalencia de símbolos. Encarna este símbolo una sabiduría que no viene en los libros, no es académica (Nichols S, 2001, pp 49). Podría describirse como un hombre de pocas palabras que vive en silencio y total soledad, bastando su sola presencia para iluminar la búsqueda temerosa del alma humana. Para la escuela jungiana simboliza el arquetipo del espíritu, y en definitiva del sentido oculto preexistente en el caos de la vida. La imagen plástica de este arquetipo es la que nos muestra la novena carta del tarot, que es la “carta del ermitaño” (Nichols S, 2001, pp 50).

Los artículos de la revista *Sophia* giran todos alrededor de la figura de H. Blavastky, bien por ser traducciones de su obra o bien por intentar sumarse en el empeño de Blavastky de cambiar el pensamiento de occidente.

Por ello, podemos perfilar la figura arquetipal del viejo sabio en ella. La naturaleza de Helena estaba fuertemente imbuida con una innata capacidad psíquica, tan poderosa que indudablemente constituía su más predominante característica. Ella sostenía y demostraba que tenía habilidad para comunicarse con los moradores de los mundos sutiles e invisibles y con los seres que para nosotros están “muertos”. Esta capacidad natural fue posteriormente disciplinada y desarrollada a través de toda su vida. Esta conducción la llevó a través de experiencias de extraordinaria variedad a recibir y transmitir mensajes declarando que existía un antiquísimo conocimiento de las más profundas leyes de la vida, estudiado y preservado por aquellos que podían usarlo con seguridad y para realizar el bien. Mediante *Isis sin Velo* y la *Doctrina Secreta* substanció el peso de la evidencia recogida por ella en las escrituras del mundo y otros registros, en los

aspectos relativos a la ortodoxia religiosa, el materialismo científico, las creencias ciegas, el escepticismo y la ignorancia. En ellos expone un número seleccionado de fragmentos de sus principios fundamentales, indica que puede lograrse una percepción de las verdades universales a través de la comparación de la Cosmogénesis de los antiguos; además proporciona una guía para revelar la verdadera historia racial de la humanidad, levantando el velo de la alegoría y del simbolismo para revelar la Verdad.

2.2 Los ritos de iniciación

Siguiendo textualmente a H. Blavatsky: *“Puede llamarse á la Filosofía la iniciación en los verdaderos arcanos, y la instrucción en los verdaderos Misterios: Esa iniciación se compone de cinco partes: 1ª, la purificación previa; 2ª, la admisión á participar de los ritos secretos; 3ª, la revelación epópteca (sic); 4ª la investidura ó entronización; 5ª, la quinta, producto de todas éstas, es la amistad y comunicación interna con Dios, y el goce de aquella felicidad que nace del comercio íntimo con seres divinos”*⁴⁶.

*“Sin embargo, como nadie negará Platón había sido iniciado en los Misterios, ya no caben las demás negaciones. Hay centenares de expresiones y alusiones en los Diálogos, que ningun traductor ni comentador moderno, ha entendido correctamente. Además el hecho de aparecer en los discursos de Platón la doctrina pitagórica de los números y la de los números sagrados, resuelve la cuestión de un modo concluyente”*⁴⁷.

⁴⁶ “Filósofos antiguos y críticos modernos”, H. Blavatsky, Sophia, 1894, pp 170.

⁴⁷ “Filósofos antiguos y críticos modernos”, H. Blavatsky, Sophia, 1894, pp 217.

Toda existencia cósmica está dominada por la idea del “tránsito”, donde el hombre pasa de la pre-vida a la vida y finalmente a la muerte. El simbolismo del tránsito, en el campo de las imágenes está dominado por la puerta y el puente; es decir elementos que nos permiten el paso de un lugar a otro, con ciertos riesgos, pues la puerta suele ser estrecha y el puente delgado y quebradizo. A nivel simbólico es el tránsito de lo profano a lo sagrado, configurando el Axis-Mundi.

Dentro de los ritos de tránsito, el fundamental es la iniciación de la pubertad, donde se pasa de una clase de edad a otra, y donde se opera un cambio de régimen ontológico y de nivel social. Otros ritos de tránsito son:

- *El nacimiento*, donde el niño sólo tiene una existencia física, y aún no ha sido reconocido por la familia y la comunidad. En la tradición cristiana el Bautismo marca este rito de iniciación.
- *El casamiento*, donde se abandona el grupo de los solteros para formar parte de los jefes y cabezas de familia. Para los griegos, el ritual nupcial era muy similar a la iniciación de los misterios, denominándolos “telos”, que significa consagración.
- *La muerte*, es uno de los ritos de tránsito más complejos, tanto la muerte física y real, como la muerte iniciática.

El acceso a la espiritualidad se traduce en el simbolismo de la muerte iniciática, y el nuevo nacimiento que va precedido por la toma de otros nombres o por el aprendizaje de lenguas nuevas o vocabularios secretos. La muerte iniciática es el retorno al caos: al caos psíquico, que significa que el hombre profano está disolviéndose y una nueva personalidad va a surgir de este desorden existencial. En

muchas tribus primitivas, el caos psicológico, viene marcado por una auténtica desintegración de la personalidad. Todo este proceso de iniciación tiene un símil obstétrico, como regreso al útero materno seguido de un nuevo nacimiento. Es de destacar que, en la Grecia clásica, Sócrates se comparaba con una partera, pues su misión era ayudar al hombre a nacer a la conciencia de sí, alumbrando al hombre nuevo (Tovar A, 1986, pp 375). Este símil se ha conservado en otras tradiciones como el budismo, buda habla del cuerpo nuevo (Dogen, 1989, pp 304); en el judaísmo, Filón habla del parto para nacer a una vida mejor, o incluso el cristianismo, San Pablo habla de *“los hijos engendrados en la fé”* (Giner S, 2008, pp 138).

Este simbolismo de muerte iniciática se ve descrito en la revista *“Sophia”* por distintos autores, de entre los cuales debemos destacar los siguientes:

“.... que la inmortalidad condicional del alma humana, ha sido dogma de las creencias de todos los pueblos de la tierra, no sólo en los tiempos más remotos de la historia, sino también en los prehistóricos. Ha sido doctrina fundamental desde que la razón humana empezó a funcionar en este planeta hace millones de años...”⁴⁸.

“...Sólo los individuos que hayan alcanzado para entonces las condiciones que en la actualidad ostentan los Iniciados, son aptos para pasar los umbrales de la nueva vida.....habrá una comunicación directa con el Espíritu Universal; y la dicha inefable de esta comunicación, los goces para nosotros incomprensibles, de sentirse sumidos en el seno del Infinito”⁴⁹

⁴⁸ “Condicional inmortalidad del Alma humana”, J. Melián, Sophia, 1896, pp 31.

⁴⁹ “Nirvana”, H.Blavastky, Sophia, 1893, pp 32.

Por otro lado, Mario Roso de Luna, también lo deja reflejado en *“...Creo que el hombre que vemos por esas calles es mera parte integradora de un gran conjunto, de un sistema psíquico de admirable contextura, invisible a nuestra grosera vista, sujeto a leyes parecidas a las del sistema planetario, reguladoras de la muerte y de la vida....”*⁵⁰ y también en *“...En semejante intervalo entre las dos muertes, yo creo buenamente que el hombre está asociado con el ambiente terrestre y vagar puede a su sabor por los lugares queridos, los sitios in-estudiados, todo, en fin cuanto antaño le solapase más o menos la superficie el planeta.... . Por eso creo asimismo que los poetas, los científicos, los artistas y en general cuantos están habituados a cierta vida mental o hiperfísica, les depara este tiempo una ocasión feliz de cumplir dentro de un subjetivismo perfecto más de un ensueño grato de su fantasía durante la vida que acaban de dejar....”*⁵¹.

*“El desarrollo y florecimiento de una planta en cinco minutos, en lugar de varias semanas, y la germinación forzada y crecimiento de las plantas, animales y hombres, son hechos conservados en los anales de los Ocultistas. Son milagros únicamente en apariencia: las fuerzas productoras naturales obran con una intensidad mil veces mayor, por virtud de condiciones excitadas con arreglo á leyes ocultas, conocidas de Iniciado”*⁵²

Todos los ritos iniciáticos tiene un origen sobrehumano, pues fueron fundados por los dioses, los antepasados míticos y los héroes civilizadores, y de ellos el neófito, al realizarlos, está imitando un comportamiento divino. El iniciado es como

⁵⁰ “Astronomía psíquica”, M. Roso de Luna, Sophia, 1905, pp 341.

⁵¹ “Órbita, camino eterno”, M. Roso de Luna, Sophia 1907, pp 99.

⁵² “¿Tienen alma los animales”, H. Blavatsky, Sophia, 1894, pp 134.

un recién nacido o resucitado, donde se le ofrece la triple revelación: de lo sagrado, la sexualidad y la muerte.

La ceremonia comienza por la separación del neófito de la familia y su retirada a un lugar apartado, fundamentalmente el bosque. En muchas tradiciones se tiene la creencia de que un tigre acude y se lleva al neófito a la espesura de la selva, siendo la fiera la encarnación del antepasado mítico o *“maestro de iniciación”*. Esta imagen también está en relación con la idea de que el neófito es engullido por un monstruo, pues en el vientre del monstruo reina la noche cósmica, idea bíblica reflejada en la historia de *“Jonás y la ballena”*. En otras ocasiones, en la espesura de la selva hay una cabaña iniciadora, donde se soportan las pruebas y se instruye en las tradiciones secretas (Eliade M, 1998, pp 87 y Campbell J, 1996, b, pp 255). Como podemos ver, el neófito necesita de una cierta preparación para poder iniciarse en los misterios, necesita estar puro para poder contactar con los dioses. Toda existencia cósmica está dominada por la idea del *“tránsito”*, donde el hombre pasa de la pre-vida a vida y finalmente a la muerte, como ya hemos dicho anteriormente. Es evidente que cuando el hombre nace, no está acabado y necesita cierto perfeccionamiento; por ello necesita, al menos dos nacimientos a otra vida. Este tránsito progresión se realiza mediante ritos de iniciación sucesivos (Eliade M, 1998, pp 80). Toda iniciación es el paso de un modo de ser a otro, lo cual implica cierta ruptura, y por lo tanto, en definitiva, no deja de ser una mutación ontológica.

“Casi un siglo separaba á Platón de Pitágoras, así es que no pudieron conocerse uno á otro. Pero ambos eran Iniciados, y no es extraño, por lo tanto, verles enseñar la misma doctrina acerca del Alma Universal...<Ahora bien; Koros

(Kurios) significa la naturaleza de la inteligencia pura y sin mezcla, la sabiduría>, dice Platón en el Cratilo. Vemos, pues, que todos los grandes filósofos, desde Pitágoras, pasando por Timeo de Locres y por Platón hasta los Neo-Platónicos, hacen derivar el Alma-Mente del hombre del Alma-mente-Universal”⁵³.

La iniciación o ritos iniciáticos fueron en sus inicios la base de las religiones principales del mundo. La iniciación es necesaria cuando existe una búsqueda profunda y sincera. Los ritos pre-religiosos tienen una orientación hacia la evolución espiritual.

2.3 La importancia simbólica de los números

En el sistema simbolista los números no son expresiones meramente cuantitativas, son ideas-fuerza con una caracterización específica para cada uno de ellos. Todos proceden del número Uno, cuanto más se aleje un número de la unidad, más se hunde en la materia, en la involución, en el “mundo”. Los diez primeros números, en la tradición griega (doce, en la oriental), pertenecen al espíritu. Los demás resulta de las combinaciones de esos números primordiales.

“Los números se hallan en la raíz de todas las formas, dice H. Blavatsky en la Doctrina Secreta. Toda idea es una combinación numérica en potencia relativamente á los planos inferiores; toda forma y toda acción, es una combinación

⁵³ “Los filósofos antiguos y críticos modernos”, H. Blavatsky, Sophia , 1894, pp 147.

*numérica en acto. Así nos demuestra la razón pura la Fatalidad; así nos niega el Libre Albedrío*⁵⁴.

Los autores griegos especularon sobre el número. Pitágoras dijo: “Todo está arreglado según el número”. Platón consideró al número como esencia de la armonía y a ésta como fundamento del cosmos y del hombre, setenciando: “Pues la armonía, cuyos movimientos son de la misma especie que las revoluciones regulares de nuestra alma...”Y Aristóteles habló de la “estructura cualitativa” del número en contraposición al carácter amorfo de la unidad aritmética (Ghyka M, 1952, pp 34).

*“Cada combinación numérica tiene dos clases de resultantes para el Yo: una que pudieramos llamar producto sencillo, y otra que llamaremos producto compuesto. Es el primero la resultante inmediata de la operación que se verifica en lo que concierna tan sólo al actor, y es el segundo la resultante de la misma operación al combinarse con el medio ambiente universal”*⁵⁵.

“y de aquí que cada hombre tenga trazado de antemano las líneas generales de su destino y muchas de las vicisitudes por las que tiene que pasar en cada existencia. Pero, obsérvese bien, no es que haya una entidad llamada Dios ó espíritu superiorísimo, que trace paso á paso tal existencia con arreglo á lo que crea en su sabiduría que sea lo justo, sino que cada existencia, con todas sus

⁵⁴ “El libre albedrío”, J. Melián, Sophia, 1900, pp 18.

⁵⁵ “El libre albedrío”, J. Melián, Sophia, 1901, pp 61.

*predestinadas peripecias, es una resultante matemática de las operaciones numéricas por registrar*⁵⁶.

En apariencia, los números son instrumentos de la comunicación y comprensión práctica de nuestra cotidianidad. Sin embargo, ellos no solamente caracterizan aspectos de cuantificación y clasificación, sino que poseen un complejo lenguaje criptográfico por medio del cual podemos penetrar en la esencia oculta de todo lo que nos rodea, incluyéndonos a nosotros mismos. Así mismo, la Numerología es una ciencia hermética basada en la teoría de que la vida humana está regida por las vibraciones del Infinito, de la matriz, traducidas a una serie de progresiones numéricas que pueden llegar a influenciar y gobernar inconscientemente nuestra conducta, con la misma sincronidad y absoluta precisión que mueve todo el Sistema Cósmico. El principal postulado de la Escuela Pitagórica, como ya hemos referido anteriormente, base de la moderna filosofía de los números utilizada actualmente, estaba fundamentado en la afirmación que todo cuanto existe está compuesto por una serie de vibraciones numéricas que van del 1 al 9, regidas por estrictas leyes de progresión y periodicidad.

“Para comprender la evolución humana, es necesario conocer previamente los principios constitutivos del hombre, por tener aquélla relación con el desarrollo sucesivo de estos principios. Este es asunto para muy detenido examen, pues al concepto occidental de que el hombre se compone de alma y cuerpo, responde la Teosofía diciendo que el hombre está constituido por siete principios, á saber:

⁵⁶ “El libre albedrío”, J. Melián, Sophia, 1901, pp 68.

1º Stuhla Shawra: Cuerpo físico.

2º Linga Sharira: Cuerpo astral.

3º Prana: Principio de vida.

4º Kama: Deseo, alma animal.

5º Manas: Mente, alma humana.

6º Buddhi: Alma espiritual.

7º Atma: Espíritu.

.....Dada esta ligera noción de los principios constitutivos del hombre, es del caso indicar que el Universo entero contiene los mismos principios, manifestándose, en su consecuencia, dividido en planos ó estados correspondientes á aquéllos, con los cuales está íntimamente relacionada la constitución humana. Hay, por tanto, en el Universo, siete planos de manifestación que determinan siete estados ó aspectos de la conciencia universal; pues es de advertir que existe conciencia en todas partes, aunque en diversos grados, según corresponde á las diferentes gradaciones del ser que implican los siete planos en que se exterioriza la Realidad Una⁵⁷.

En ello coincide José Melián, expresándose: “Y si tenemos presente que todas, absolutamente todas las cosas objetivas y subjetivas que se manifiestan en el Universo son combinaciones numéricas, ya se trate de formas materiales, ya se trate de formas puramente mentales, de hechos ó de pensamientos. Pero en este aspecto matemático y fatal vemos que reside exclusivamente en el efecto de una causa generada, pero no en la fuerza generadora de las causas; fuerza que, primordialmente, es la Causa sin Causa, porque es la Causa Una, fuente de todas las causas; porque es el Número Único ó la Unidad primordial que engendra todos

⁵⁷ “Los Siete principios del hombre, H. Blavatsky, Sophia, 1893, pp 25.

los números....Lo que pasa de un estado inferior a otro superior, lo que evoluciona, en fin, es el Noumeno, es la fuerza ó sea la VIDA. Con las manifestaciones de los cuerpos simples, llega al pináculo de su carrera ascendente terrestre con las manifestaciones sublimes de la espiritualidad”⁵⁸.

M. Treviño, en la misma línea expresa en Sophia:

“Entusiastas de los juegos con los números, juegos que parecen tener, y tienen, mayor importancia de la que se les reconoce, puesto que en si encierran leyes que aún no hemos comprendido, vamos a dar algunas otras es curiosidades sobre el ciclo de la fracción periódica.....” “...el ciclo 142857 es el término 9º de la progresión, y esta progresión ofrece la particularidad de que sus términos, multiplicados por la cifra 7, nos dan productos compuestos por seis cifras iguales.....” “.... La cifra que se repite en estos productos indica el término que la dio origen. Ejemplos:

Término 3º; $47619 \times 7 = 333333$

Término 7º; $111111 \times 7 = 777777$

Término 9º; $142857 \times 7 = 999999$

“¿A qué deben ese orden, aparentemente caprichoso?”⁵⁹.

“La serie septenaria de los poliedros, desarrollándose sucesivamente los unos de los otros, se ocurre compararla con otras escalas compuestas de siete espacios ó cosas, como son el espectro solar, la escala musical, esos cuadros contruidos por algunos químicos, donde están los cuerpos simples colocados en columnas de

⁵⁸ “El libre albedrío”. J. Melián, Sophia, 1901, pp 11-19.

⁵⁹ “Algo más sobre el número 7”, M. Treviño, Sophia, 1909, pp 311.

á siete ó en siete comunas; y si esto ocurre con la ciencia ortodoxa, ¿qué de relaciones no se podrán deducir si lo comparamos con los siete planetas de los antiguos –los días de la semana, los tatwas, los principios humanos ó universales, etc., etc.?”⁶⁰.

Siguiendo la doctrina, tanto A. Besant como V. Díaz Pérez apuntan:

“M. Jablonski observa con razón que los gnósticos, que habían conservado muchos ritos de los egipcios, nos han dejado infinidad de abraxas, sobre las cuales se hallaban grabadas las siete vocales, al lado, á veces, de divinidades al parecer egipcias. Siete vocales empleadas como oraciones”⁶¹

“Todos los Elementales, como todo lo demás del Universo, pertenecen á uno de los siete Rayos Primarios: los Siete Hijos primordiales de la Luz. La luz blanca parte del Tercer Logos: la Mente Divina Manifestada en Siete Rayos, los <Siete espíritus que están delante del Trono>, y cada uno de estos Rayos tiene sus siete sub-rayos”⁶².

Ludwing Paneth da una interpretación eminentemente psicológica a los números (Libis J, 2001, pp 72), mediante los cuales el tres es la solución de los conflictos, el siete es la expresión de ese conflicto y el nueve es la síntesis total. Siguiendo el método de la *“adicción mística”*, 3+7+9 son 19, que se compone de 1+9, que como resultado es 10; es decir, el número de la perfección, de la totalidad, de la unidad y de la realización espiritual.

⁶⁰ “Sobre el origen poliédrico de las especies”, M. Treviño, Sophia, 1895, pp 201.

⁶¹ “Sobre el simbolismo de las vocales griegas”, V. Díaz Pérez, Sophia, 1899, pp 252.

⁶² “Karma”, A. Besant, Sophia, 1895, pp 419.

Distingue Paneth entre número aritmético y número simbólico diciendo que el primero no agrega condición ninguna al objeto que define sólo por la cantidad, mientras el segundo tiene un nexo interior con la cosa a la que se refiere, por una relación mística entre lo contado y el número. Veamos el significado implícito en los números tres, siete y nueve:

- **Número tres.** El tres es un número sobre el que nunca se insistirá bastante, por su extraordinario dinamismo y riqueza simbólica. Es el número de la síntesis espiritual y la resolución de los conflictos planteados por el dualismo. Geométricamente se corresponde con los tres puntos, y por lo tanto con el triángulo, y a nivel de la divinidad, con la Trinidad. Es el resultante armónico de la acción de la unidad sobre el dos (uno más dos).
- **Número siete.** Significa orden completo. Está compuesto por la unión del ternario y el cuaternario. Se corresponde con las siete direcciones del espacio (seis más el centro) y con la estrella de siete puntas que pone en relación el cuadrado y el triángulo. Se pone en clara relación con la escala de los sonidos, y el espectro de los colores. A nivel macrosómico, se relaciona con las siete esferas planetarias y con el símbolo del dolor. Corresponde a la cruz tridimensional (Cirlot V, 2001, pp 41).
- **Número nueve.** Es el triángulo del ternario o triplicidad de lo triple. Para los hebreos, es el símbolo de la verdad, Teniendo la característica de que multiplicado se reproduce a sí mismo (según la adición mística), y por representar “*la triple síntesis*” u ordenación del plano corporal, intelectual y espiritual, es el número por excelencia de los ritos

medicinales (Cirlot V, 2001, pp 43). Representa la altura máxima del poder alcanzable sólo por un número, es decir, el punto más alto de la consciencia. El nueve presagia el número diez, donde está contenida toda la energía de los círculos celestiales. Igualmente el nueve es el número de la gestación humana (nueve meses), periodo de preparación para la creación de un nuevo ser, y encabeza la carta del Tarot del ermitaño (Nichols S, 2001, pp 119).

El neoplatónico griego Apolonio de Tiana, lo consideraba un número sagrado y sus discípulos llevaban este número a modo de amuleto, considerando la hora novena como momento de silencio y recogimiento. Este grupo neoplatónico no podía pronunciar este número en alto. De igual manera, los candidatos a ser iniciados en los misterios de Eleusis, atravesaban un periodo de nueve días. También para los romanos el nueve era un número iniciático, celebrando ritos de purificación para todos los infantes varones en el noveno día después de su nacimiento; enterrando a sus muertos al noveno día desde su fallecimiento, y celebrando una fiesta novenalia) cada nueve años después de la muerte de sus seres queridos. Este rito permanece vivo en las “*novenas*” de los católicos, que no es otra cosa que una oración celebrada durante nueve días consecutivos, y dirigida a las almas del purgatorio.

El nueve, como hemos visto es el límite de la serie antes de su retorno a la unidad, además mutiplicando se reproduce asimismo, según el método de la adicción mística. Según esto, si sumamos los números: $1+2+3+4+5+6+7+8+9$ da 45, y este número $4+5$, es 9. Por todo ello, el nueve es el número de la iniciación,

pues simboliza el viaje del iniciado hacia su autorrealización, sea cual sea la circunstancia en la cual comience el iniciado su viaje, y sea cual sea la experiencia a lo largo del camino, al final debe regresar y volver hacia si mismo (Scholem G, 1989, pp 118; Llecha E, 2002, pp 241).

Para terminar, ciñéndonos a la revista Sophia, Helena Blavatsky nos dice en La Doctrina secreta, vol II, pp 217: *“Descomponiendo la palabra hebrea Otz, árbol, nos da 7 y 9, siendo el 7 un número sagrado femenino, y el 9 el número de la energía fálica o masculino”*⁶³.

Por el contrario, Mario Roso de Luna nos dice⁶⁴: *“Mis ideas las resumo diciendo que creía posible una astronomía psíquica; que al hombre á quien vemos por el mundo es mera parte integradora de un gran conjunto, de un sistema psíquico de admirable contextura, invisible para nuestra grosera vista, y sujeto á las leyes parecidas á las del sistema planetario, leyes reguladoras de la muerte y de la vida.*

Expresaba primero que los esfuerzos de abstracción y generalización que han levantado el prodigioso edificio matemático se han ido traduciendo en leyes inflexibles, aplicables á la fenomenología del Universo, y que los conceptos enlazados con el número se ha ido encarnando en la ciencia y en la vida hasta traer la interpretación de ellas bajo la férula matemática. Presentaba á este objeto multitud de ejemplos de diversas disciplinas, para terminar afirmando la existencia de números hoy desconocidos, reguladores de nuestro vivir, ya que en nuestras

⁶³ “El simbolismo de la Cruz”. M. Treviño, Sophia, 1893, pp 289.

⁶⁴ “Observaciones de Astronomía Psíquica”, M.Roso de Luna, Sophia, 1907, pp321-326.

personas se dan cita las ciencias todas, esas mismas ciencias que siempre dependen del número.....

Observamos, por último, que sus fórmulas, mal interpretadas, nos pueden llevar á un fatalismo estúpido que ahogue nuestras libérrimas iniciativas. No y mil veces no. Aunque los movimientos orbitales de nuestro yo inferior parezcan fórmulas de inexorable destino, ellos penden siempre del empleo que demos á nuestra voluntad y á nuestra mente. Sus vueltas ó espiras pasadas son resultado, en cierto modo, fatal de los processus(sic) vitales que les antecederan, mas las vueltas que por venir aún restan están integradas por dos fuerzas: la resultante de lo que libre ó fatalmente hiciéramos, y el incremento que en ella introducimos pasa a paso con el juego de aquellos personales poderes y volitivos, ya que la tela de nuestra existencia, por nosotros, que no por nadie tejida, tiene una doble trama: la de nuestra Voluntad y la de nuestra Herencia, Karma ó Destino. En estados infantiles como los que aún atravesamos, esto vence á aquello; en estados superiores, La Voluntad triunfa y el superhombre se moldea á si mismo”.

Siguiendo en la misma línea de espiritualidad, de que no todo está regido por leyes matemáticas, Viriato Díaz Pérez escribe: “Hay una necesidad que nos obliga y nos guía, hay un libre albedrío que decide y elige. Presentado así, surge una paradoja: de cómo puede un alma ser libre y á la vez ser obligada por un destino inexorable... la voluntad está siempre limitada y contrariada, y que la elección es impuesta de todos lados por fuerzas predeterminantes que la impulsan en una dirección. Se ve que la libertad es solo aparente y que la elección estaba determinada...Si volvemos nuestra atención especialmente al orden de la evolución de las cualidades mentales, llegaremos á una conclusión semejante. La Voluntad no

*se manifiesta sino después que la memoria, la comparación, la razón, el juicio y la imaginación han alcanzao un desarrollo considerable*⁶⁵.

Afirmando lo anteriormente escrito, E. González Blanco se expresa de esta manera⁶⁶: *“El Indeterminismo, además de una condición necesaria de responsabilidad y de la imputabilidad morales, es prenda segura de la transcendencia de la vida. Ya lo vimos indirectamente al establecer la contingencia de las leyes naturales. Sin Indeterminismo, la conciencia no sería más que una mala manera de hablar...” “... Nunca tal vez ha sido más forzado que hoy el reconocimiento de los resortes individuales del alma y de la espontaneidad electiva de su acción. Donde no vemos fatalidades, determinismos, influencias y necesidades, suponemos ya el Espiritualismo Absoluto, y á la observación psicológica sin garantías; pero la verdad no debe ceder ante ningún postulado de método, como ante ningún postulado de sistema, y proclamarla hemos ante todo y sobre todo, si no queremos convertir la Ciencia en instrumento de nuestra propia deshonra”*.

⁶⁵ “El libre albedrío y la necesidad”, V. Díaz Pérez, Sophia, 1899, pp 89.

⁶⁶ “Libertad Moral”, E. González Blanco, Sophia, 1907, pp 408-416.

3. LOS MITOS DE LA CREACIÓN

3.1 La imagen del Ánima Mundi

Ánima Mundi, siguiendo a Platón es el espíritu etérico puro: “Por tanto, es de resaltar que, este mundo es, de hecho un ser viviente dotado con alma e inteligencia... una entidad única y tangible que contiene, a su vez, a todos los seres vivientes de universo, los cuales por naturaleza propia estan todos interconectados”.

Este concepto lo podemos encontrar en la revista Sophia en múltiples ocasiones, tal y como vemos a continuación:

“El que desecha la doctrina de la evolución, encontrará siempre su camino lleno de dificultades; por lo tanto, jamás querrá admitir que está mucho más conforme con los hechos y con la lógica el considerar al hombre físico como el reconocido modelo de los animales, y al Ego espiritual que le anima como un principio intermedio entre el alma del animal y la Divinidad”⁶⁷.

“Como quiera que sea; la filosofía, así la profana como la religiosa, corrobora esta afirmación, ó sea que las dos <almas>, tanto del hombre como del animal, son idénticas. Leibnitz, el filósofo amado de Bossuet, parece dar crédito á la <resurrección animal>...Dice que las santas escrituras indican en varios párrafos que los animales vivirán en una vida futura. Esta doctrina ha sido sostenida por

⁶⁷ “¿Tienen alma los animales?”, H. Blavatsky, Sophia, 1894, pp 83.

*varios Padres de la Iglesia. Enseñándonos la razón que los animales tienen un alma, nos dice al mismo tiempo que debe existir en algún estado futuro*⁶⁸.

Manuel Treviño, mediante cuadros sinópticos, pretende conseguir que a través de su estudio se pueda apreciar las equivalencias de los principios, modos ó aspectos de las distintas clasificaciones de la constitución humana y animal. *“Alma no puede considerarse como individualizado. Únicamente se le supone impropriamente individual, para poder concebir y explicar sus funciones o reflejos correspondientes á cada individuo. Todo cuanto en este sentido se especule son apreciaciones de nuestra inteligencia finita; pues Alma es iminentemente Universal*⁶⁹.

*“Sea de esto lo que fuere, una cosa está demostrada, sin embargo, por las observaciones exactas de los naturalistas, y es que el animal se halla dotado de inteligencia. Establecido esto, no tenemos más que repetir la definición que de la inteligencia da Tomás de Aquino: la prerrogativa del alma inmortal del hombre y ver si lo mismo corresponde al animal. Pero podemos demostrar á la verdadera filosofía cristiana, que el Cristianismo primitivo no predicó jamás tan atroces doctrinas, las cuales fueron causa de que se apartaran tantos hombres de los mejores y de más elevada inteligencia, de las enseñanzas de Cristo y de sus discípulos*⁷⁰.

⁶⁸ “¿Tienen alma los animales?”, H. Blavatsky, Sophia, 1894, pp 132.

⁶⁹ “Cuadros sinópticos, referentes á la constitución del hombre, M. Treviño, Sophia, 1894, pp 107.

⁷⁰ “¿Tienen alma los animales?”, H. Blavatsky, Sophia, 1894, pp 113.

Este concepto platónico de *Ánima Mundi*, que puede traducirse como “Alma del Mundo” ha sido revitalizado para la psicología imaginal por su creador, James Hillman, traduciendo el término por “alma-en-el-mundo”. La psicología imaginal hillmaniana aboga porque no sólo los individuos poseen alma, sino que el alma está presente en todo el cosmos, incluso en los objetos inanimados. Para Hillman los “seres no humanos” también poseen alma, por lo que convierte a esta psicología en una psicología animista. Para Hillman todo está animado y vivo; es decir, todo tiene una subjetividad o un “ser” (Adams MV, 1988, pp 108; 1992, pp 105 y 1999, pp 169; Averbach R, 1980, pp 100). El mundo dotado de alma, como lo menciona Hillman, tuvo un importante auge en la Florencia de Marsilio Ficino (Alsina Clota J, 1989, pp 16; Culianu IP, 1999, pp 268; Gómez de Liaño I, 1999, pp 237). En este sentido, el *Ánima Mundi* es la “chispa” o imagen creadora que se presenta en su forma visible, a través de todas las cosas. Como refiere Hillman, el mundo se presenta con colores, formas, olores, etc; es decir, con un rostro o fisonomía que hay que contemplar. La acción de imaginar el mundo da vida a éste y lo restituye al alma. Cuando una cosa cobra vida, nos llama la atención y nos atrae. Esta súbita iluminación del objeto se produce por un movimiento del *Ánima Mundi*, que anima sus imágenes e influye en nuestra imaginación. El alma de las cosas concuerda y se funde con la nuestra. La psicología tradicional asegura que las cosas están muertas porque no “experimentan”, lo demás es pensamiento mágico. Para esta psicología, las cosas no sienten, porque carecen de subjetividad, interioridad y profundidad. Esta visión mata las cosas y nos encierra en el “yo”, como atestigua J. Hillman (Hillman J, 1998, pp 176 y 1999, pp 149). Un objeto da fe de sí mismo mediante la imagen que presenta, y su profundidad reside en las complejidades de esa imagen (Hillman J, 1999, pp 150; Moore T, 1995, pp 104 y 2003, pp 301).

Para esta nueva cualidad de perfección, Hillman nos propone un “nuevo olfato”; en este sentido sería el olfato del sentido común animal; es decir, una respuesta estética al mundo. Según esto, el alma individual se corresponde con el alma del mundo⁷¹. Esta capacidad de percepción se consigue “despertando de nuevo el corazón”, según Hillman (Hillman J, 1998, pp 206). En el mundo antiguo, el órgano de percepción es el corazón, corazón que se conecta a las cosas a las cosas a través de los sentidos. Esa respuesta estética al mundo mediante el corazón, los griegos la denominaron *áisthêsis*.

Para los fisiólogos griegos presocráticos y la Biblia hebrea, el corazón era el órgano de la sensación y lugar de la imaginación. El “sentido común, se alojaba en el interior del corazón y su papel consistía en aprehender las imágenes. También para Marsilio Ficino, el corazón tenía una función estética. Para el corazón, la acción de sentir el mundo y la acción de imaginarlo no están separadas. Para sentir intensamente hay que imaginar, y para imaginar con precisión debemos sentir (Alsina Clota J, 1989, pp 20; Culianu IP, 1999, pp 266 y Hillman J, 1999, pp 148). El corazón aquí no es un músculo-bomba, ni una imagen de amor, es el corazón estético de Ficino y de Hillman (Hillman J, 1999, pp 149). El *Ánima Mundi* es percibida si el corazón, como órgano de percepción, no está inconsciente y se consigue despertar el corazón imaginativo. Para Hillman, esta revolución acontecerá cuando la sede del alma se desplace desde el cerebro hasta el corazón, y la compresión cognitiva deje paso a la sensibilidad estética. Para Hillman, el movimiento hacia el corazón es un “movimiento de poiesis”; es decir, metafórico y psicológico (Hillman J, 1999, pp 158).

⁷¹ Esto tiene que ver con la teoría platónica, según la cual, el alma del individuo no puede sobrepasar nunca el alma del mundo, porque ambos son inseparables y la una implica la otra. Según esto cualquier alteración de la psique humana produce un cambio en la psique del mundo (Grube GMA, 1994).

*“La comunicación con estos Seres es posible por medio de la concentración del pensamiento y de la fuerza de la voluntad. Cuando una persona ora por cosas físicas, por éxitos, por ganancias y otras por el estilo, si tales oraciones son correspondidas, no es esto resultado de la acción inmediata de la Inteligencia Suprema, el Alma del Mundo, que no se mezcla directamente con estas pequeñeces mundanas, sino de un agente intermedio que se ocupa en administrar las actividades inferiores del imperio del mundo, de una inteligencia de grado inferior”*⁷²

Ficino en su traducción de Plotino, llamó alma del mundo a Afrodita, asignándole el mundo sensible (Plotino N, 2007, pp 55)⁷³. Para ello, como hacía Psique en la fábula de Apuleyo, debemos situarnos en el templo de Afrodita y reconocer que todas las cosas sonríen (Plotino N, 2007, pp 56). Para Hillman, que no debemos olvidar que es psicoterapeuta, el hecho de cultivar la respuesta estética, influirá positivamente en algunos aspectos de la civilización, como por ejemplo, hacer el trabajo más lento y resucitar el concepto de “notitia” como actividad primaria del alma⁷⁴. Según Hillman, al igual que para Ortega y Gasset, todas las cosas tienen importancia, según lo cual sólo se puede amar las cosas personificadas e individualizadas (Rodríguez Huéscar A, 1994, pp 49). No nos

⁷² “Problemas religiosos”, A. Besant, Sophia , 1899, pp 129.

⁷³ Afrodita es la diosa del amor de la mitología griega. Fue hija de Urano, a quién su mismo hijo Cronos mutiló, arrojando sus genitales al mar y creando una espuma blanca que flotó sobre las aguas y de la cual nació la diosa. Todos los dioses estaban sometidos a su poder mediante el amor, menos Palas Atenea, Artemisa y Vesta. Hasta el propio Zeus cedía ante su belleza sin igual. Intervino en la guerra de Troya, protegiendo a Paris. Cuando se dispuso a proteger a Eneas, fue herida por la lanza de Diómedes. Fue esposa de Hefesto, dios del fuego celeste, a quién burlaba con Ares. En una ocasión Hefesto rodeó el lecho de la diosa con un lazo y consiguió atrapar a los amantes. En este sentido, Afrodita también tuvo amores con Adonis. Como diosa de la belleza, la juventud era su mensajera, y las gracias sus servidoras y compañeras. Se la suele representar sola, emergiendo de las olas; su carro era tirado por palomas y a veces, se la representa montada sobre un toro o sobre un macho cabrío. Su culto se extendió por toda Grecia y Chipre.

⁷⁴ Notitia hace referencia a la capacidad de formar conceptos verdaderos de las cosas mediante una atenta observación.

equivoquemos creyendo que la respuesta estética es un “panteísmo confuso e idealizado”, sino más bien una gozosa contemplación de los detalles (Hillman 1999, pp 149 y 2000, pp 240).

Mario Roso de Luna declara: *“La ciencia occidental y la Doctrina Arcáica perdida, cuya resurrección potente empezase con H.P. Blavatsky, dicen fundamentalmente lo mismo, con dos diferencias tan sólo, á saber:*

Una, que dentro de la suprema biología del cosmos y de cuantas realidades le integran, las cosas, las fuerzas, los objetos todos que nos cercan, no son algo muerto ó inerte, sino algo dotado en grado mayor ó menor de Hábito Supremo de la Vida, y que, por ello, son seres más o menos elementales, los animales, las plantas, las piedras, las nubes, los astros y las fuerzas de la física, calor, luz, electricidad, magnetismo, etc., etc., como aquella Doctrina enseña.

Otra, que como todo en la Naturaleza supone un algo objetivo, de cuyos elementos se ha formado, cual acontece también, en un grado inferior, en lo físico, todo tiene, no uno, sino siete principios.

...Convengamos, pues, en que el mundo occidental camina derecho hacia su redención por la Teosofía que le resuelve la antinomia entre la Ciencia y la Religión; entre la <doctrina del corazón> y la <doctrina del ojo>”⁷⁵.

⁷⁵ “Teosofía en la Ciencia Moderna”, M. Roso de Luna, Sophia, 1908, pp 468.

3.2 Simbología floral

El empleo de las flores dentro del mundo simbólico se halla muy difundido y se puede reconocer en la mayoría de las tradiciones. Distintas flores suelen poseer significados diferentes, pero, en el simbolismo general de la flor hallamos dos estructuras esencialmente diversas: la flor en su esencia, la flor en su forma.

Como podemos observar, el símbolo floral es un símbolo muy difundido y complejo. Equivale al principio femenino y pasivo de la manifestación, es decir, a *Prakrti*, la sustancia universal. Es por ello que flor y copa son equivalentes en cuanto a receptáculo, por ello se habla del “cáliz de una flor”. Por otra parte, la apertura de la flor representa a la vez el desarrollo de la manifestación, considerada como producción de *Prakrti*. Este doble sentido es muy patente en el caso del loto, la flor simbólica por excelencia en Oriente, con su característica especial de abrirse en la superficie de las aguas.

A lo largo de los años que se publica *Sophia*, en diferentes artículos se ve reflejado el simbolismo de la flor de loto: *“la visión de la blanca flor de loto aumentó en vivez ante mis ojos...”* *“permanecí sin respiración y me encontré de pie, pues no tenía la menor idea de que existiese más medio de penetrar allí, que la puerta...”*⁷⁶, *“No es tan difícil oír el silencio de la ciudad, en la soledad del campo, ante la flor del loto, que el silencio del mundo se nos ofrece como el eco más espiritual”*⁷⁷, *“el motor ha de encontrarse precisamente en todo lo opuesto: en*

⁷⁶ “El idilio del Loto Blanco”, A. Besant, *Sophia*, 1901, pp 69-111-152-193- 229-264- 310- 350- 389-434.

⁷⁷ “En el día del Loto Blanco”, R. Urbano, *Sophia*, 1905, pp 201.

esa flor de cerezo, que apenas de su fragancia se dispone a morir....”⁷⁸, “no temas, que el mundo se da todo al valor y a la fé. Toma mi varita de virtud y tráete el ave de los prodigios. La cosa no es difícil; ve al jardín encantado y busca la blanca flor, date una vuelta entera, sin detenerte sin hacer caso de las mil hermosas flores....”⁷⁹ y “pero entre el cielo y la tierra hay muchos secretos que los sabios no han podido descubrir aún...”⁸⁰.

Entre los símbolos hasta ahora usados en el mundo, pocos hay que sean más universales que el loto; hasta pueblos tan distantes como Grecia y Japón lo han considerado como el más sagrado.

Como acontece con todos los símbolos, su significado cambia con el uso y grado de desarrollo alcanzado por el pueblo que lo emplea. En la tradición hindú el mundo se representa en forma de loto en cuyo centro se eleva el Mêru, la montaña polar. Así mismo, la rueda está en estrecha relación con los símbolos florales, donde los radios se equiparan a los pétalos de la flor⁸¹. La circunferencia no puede existir sin su centro, siendo éste independiente de aquella. Esta relación está representada por los radios que parten del centro hacia el exterior de la circunferencia. Los radios pueden ser innumerables, aunque su número suele estar en relación con algún número especialmente simbólico. Lo más sencillo son cuatro radios que dividen a la esfera en cuatro partes, como si fuera una cruz, con todos su simbología (Guénon R, 1995, pp 58).

⁷⁸ “La rosa y la flor del cerezo”, R. de Maetzu, Sophia, 1907, pp 229.

⁷⁹ “Blancaflor”, M. Roso de Luna, Sophia, 1907, pp 15.

⁸⁰ “En el día del Loto Blanco, Eternidad”, R. Urbano, Sophia, 1909, pp 201.

⁸¹ De esta manera, la rueda de ocho radios, equivale a la flor de ocho pétalos. Las flores abiertas significan el despliegue de la manifestación, al ser como una irradiación desde el centro. El lirio tiene seis pétalos y se corresponde con la rueda de seis radios, y el loto tiene ocho pétalos, que se equiparan a la rueda de ocho radios. La rosa, tiene un número variable de pétalos, ostenta una significación más rica.

El mandala está en clara relación con el cimbolo del círculo y del centro; de hecho, en sánscrito quiere decir “círculo” (Jung CG, 1992, pp 107 y 1997, pp 159). La palabra designa el círculo ritual mágico que se usa como instrumento de contemplación. El verdadero mandala es siempre una imagen interior que se construye paulatinamente mediante la imaginación activa, por lo tanto, tiene un carácter libre e individual en su construcción. Para Jung, los símbolos vandálicos tuvieron su origen en sueños y visiones y son de una gran antigüedad. El centro es el núcleo de fuerza fundamental y por regla general tiene una figura de supremo valor religiosos, sobre todo un símbolo de la reunión de todas las fuerzas divinas de la naturaleza creadora o destructora (Jung CG, 1997, pp 303).

Por otro lado, la copa nos pone en relación con la leyenda del Grial de la tradición oriental⁸², y por último, la rosa y la rueda se ponen en relación en las iglesias románicas y góticas (rosetas góticas), cuyo nombre se asimila a los símbolos florales.

Sin embargo, tiene también el loto una interpretación genérica, representa a la idea haciéndose material, el pensamiento de la siempre invisible Divinidad pasando desde lo abstracto a la forma concreta o visible. Por su forma, la flor es una imagen de centro y, por consiguiente, una imagen arquetípica del alma (Cirlot JE, 2006, pp 212). El centro es el origen y punto de partida de todas las cosas, es el punto esencial, sin forma ni dimensiones, y por ello, indivisible y una imagen clara

⁸² En múltiples representaciones se encuentra la asociación de la sangre y la rosa, sobre todo en representaciones de Cristo, donde los clavos son rosas, o bien la sangre cae y se derrama, convirtiéndose en rosas. Las gotas de sangre, al caer en las rosas, las vivifican y facilitan su apertura. Es por ello que la sangre se asocia al principio vital. La lluvia de sangre se equipara al “rocío celeste”, que según la Kábala, emana del árbol de la vida. El rocío desempeña un papel preponderante en el simbolismo alquímico y Rosacruz, de hecho, hay un gran parentesco entre el nombre rocío (*ros*) y rosa. Si la flor emblemática en Oriente es el loto, en Occidente es la rosa. En el simbolismo alquímico, la rosa de cinco pétalos situada en el centro de la cruz, representa a los cuatro elementos, y es el símbolo de la “Quintaesencia”, que es el equivalente occidental del *prakṛti* oriental.

de la unidad primordial. De él, por irradiación a todo el mundo, a todo el cosmos. El Génesis le daba el nombre de *fiat lux*. La representación más sencilla de esta idea es el punto en el centro del círculo. El punto es el emblema del principio, siendo el círculo el del mundo. Este es un símbolo ancestral que incluso se encuentra en objetos prehistóricos. En ocasiones el punto está rodeado de varios círculos concéntricos que parecen simbolizar los diferentes estados obrados de la existencia manifestada, dispuestos jerárquicamente de mayor a menor, en función de su cercanía al principio primordial. El punto central también ha sido considerado, desde una época muy remota, la figura del sol, que se equipara al centro o “corazón del mundo”. Es por ello, que algunos autores, al símbolo del punto central, sólo le dan un significado “solar” (Guénon R, 1995, pp 52).

En esta línea, se manifestaba M. Treviño basándose en la descripción de jeroglíficos egipcios que aparecen en <El Libro de las Puertas del Tuat>: *“Cuando ya el dios sol ha recorrido toda la región de las tinieblas, se encuentra un dibujo que indudablemente representa el resurgimiento ó salida del sol, y que suele ser titulado por los egiptólogos <La Creación>. Según él este libro debería llamarse <el Libro de la Resurrección>*⁸³.

La flor misma se emplea para representar nuestro sistema solar, siendo en este caso el polvo dorado, el círculo de estambres con la semilla en el centro de la corola, el sol central o corazón del Logos Solar, formando las siete cadenas planetarias los bordes de los siete pétalos.

⁸³ “El nacimiento del Sol”, M. Treviño, Sophia, 1908, pp 172-178.

Este es su ideal y cósmico significado. La planta en su totalidad se usa como un hermoso símbolo que representa al hombre; creciendo como él con sus raíces en el lodo, lo físico surge a través del agua, lo astral, desplegando sus hojas y abriendo sus flores en el aire, lo mental, aspirando la luz del sol, la vida espiritual, que desde lo alto desciende sobre él.

El loto, de igual manera que el lirio de agua, coloca sus hojas y flores sobre la superficie de las aguas, y madurando sus simientes en pleno sol, vuelve su corola hacia abajo y deja caer su sazonado fruto. Otra característica de esta planta es el lugar donde crece, pues jamás se desarrolla en las aguas corrientes, nace y florece en las más cenagosas, pero donde se encuentra mejor es en los lagos y charcos tranquilos. Así pues, hasta en su manera de crecer hay un oculto significado para aquellos que son capaces de comprenderlo. Sólo en la profunda paz del mundo astral, como sobre un espejo de imperturbable superficie, es posible que se refleje lo espiritual.

Siguiendo al simbolismo del loto, desde Oriente a Occidente, vemos como se opera en este camino un cambio; primero se convierte la flor en el lirio de agua, y después en el blanco lirio de jardín.

Cuando la caballería esotérica enseñó a Europa el arte de la heráldica, sufrió el lirio otro cambio y se convirtió en la flor de lis, el iris de nuestros jardines.

Así vemos que en cada cambio fue preciso adoptar una flor cuyo desarrollo exigiera mucho sol y mucho agua para así simbolizar la unión del espíritu y la materia.

De este modo, retrocediendo en el curso del simbolismo, encontramos el iris, el lirio de agua hasta llegar al loto, y vemos que todos son sinónimos de luz, el portador de luz.

Por esto ha sido elegido el loto para conmemorar ese día, 8 de mayo de 1891, en que el aquel ser, H. Blavatsky, se fue; en el verdadero sentido de la palabra, un portador de luz⁸⁴.

3.3 Imagen arquetipal del pez

En términos generales, el pez es un ser psíquico, un <movimiento penetrante> dotado de poder ascensional en lo inferior, es decir, lo inconsciente. En esencia, el pez posee una naturaleza doble; por su forma de huso es una suerte de <pájaro de las zonas inferiores> y símbolo del sacrificio y de la relación entre el cielo y la tierra. Por la extraordinaria abundancia de sus huevos, es símbolo de fecundidad, que luego adquiere un sentido espiritual (Schneider M, 1998, pp 366).

Esta imagen arquetipal nos la encontramos en la revista *Sophia* en:

“Juan el Pescador vivía solo con los rendimientos de su oficio –los productos del agua-. Cierta día experimentó singular asombro al pescar un enorme pez, y su

⁸⁴ Sophia 1911, pp 363

asombro subió de punto al advertir que el tal pez le comenzó a hablar, cual si persona fuere,....”“El extraño habitante de las aguas guarda en el mito que nos ocupa un perfecto paralelismo con aquella ballena que tragara al profeta Jonás para iniciarle en los más altos misterios”.... “Lo que busca Juanillo con seguir al animálcu del misterio al fondo del mar, son los tesoros del saber, oculto, atesorados todos en el símbolo exagonal de su anillo”⁸⁵

Según refiere Guénon, éste es un símbolo antiguo y muy complejo, de origen nórdico, desde donde fue exportado hacia Asia (Guénon R, 1995, pp 238). En la India, el pez es la primera de todas las manifestaciones de Vishnu, por eso esta manifestación de dios es considerada la conservadora del mundo, es decir el “salvador” del mundo. Por eso, la idea de salvador, está explicitada en el símbolo cristiano del pez, pues en griego, pez se dice *ichthys*, palabra que se considera un acróstico para el nombre de Cristo. Las letras de las iniciales Iesous Christos Teheou Yios Soter, “Jesucristo, Hijo de Dios, Salvador. El pez es también un símbolo Eucarístico relacionado con la alimentación milagrosa de cinco mil personas con pan y peces.

Como refiere Jung, el pez, junto con la serpiente, es una de las alegorías más antiguas. El símbolo del pez tenía en Asia Menor una rica prehistoria, comenzando por Oannes, el dios pez babilónico, cuyos sacerdotes estaban revestidos de piel de pez, pasando por el pez salvador de Manu en la India, hasta la consumición eucarística de pescado de los “caballeros tracios” en el Imperio Romano (Jung C.G, 1986, pp 144). La relación del pez con Cristo procede de un comentario judío del

⁸⁵ “Juan el pescador”, M. Roso de Luna, Sophia, 1907, pp 181-188.

siglo XIV al libro de Daniel, donde se esperaba que la venida del Mesías se produjera bajo el signo de piscis.

Según Dölger, el símbolo cristiano del pez apareció alrededor del año 200 d.C. en Alejandría, designando el lugar del bautismo como “piscina”; es decir, estanque de peces, pues los feligreses son como peces⁸⁶. Cristo quiere hacer de Pedro y Andrés “pescadores de hombres” y Él mismo utiliza la pesca milagrosa. Algunos autores, como Gubernatici proponen derivar el pez cristiano del de la India, lo cual no sería demasiado incierto, pues en la época precristiana existieron relaciones con la India, y en época paleocristiana estuvo vigente cierto influjo oriental (Jung CG, 1986, pp 139).

Vishnu, al final del *Manvantara*, se aparece como un pez a *Satyavrata* (que significa “consagrado a la verdad”, y del cual deriva el nombre de Saturno). Le anuncia que el mundo será destruido por las aguas y le ordena construir un arca en la cual deberá guardar los gérmenes del mundo futuro. Luego él, en forma de pez, guiará el arca a través de las aguas. Esta imagen también aparece en el simbolismo cristiano, pues la barca representa a la iglesia, guiada por un pez, que es Cristo⁸⁷.

Después del cataclismo, Vishnu entrega a los hombres el *Veda*, es decir, la ciencia o conocimiento sagrado, lo cual revela el origen divino del conocimiento. Durante los cataclismos cósmicos, los vedas se ocultan para manifestarse a los hombres cuando ha finalizado un ciclo y comienza uno nuevo. La perpetuidad de los vedas está en relación con la primacía del sonido. El sonido primordial es la palabra

⁸⁶ Véase Evangelio de Mateo 4, 19.

⁸⁷ Este dato fue aportado por L. Charbonneau-Lassay, al encontrar estos elementos decorativos en la tela bordada que cubría los restos mortales de un obispo lombardo del siglo VIII-IX.

divina, por lo cual, según el Génesis hebreo, han sido creadas las cosas, es decir la creación por el “verbo”. La creación y la revelación son obra del “verbo”. Antes de este cataclismo, el veda estaba encerrado en una concha (*shankha*), que es uno de los principales atributos de Vishnu, pues es en la concha donde se encuentra contenido el sonido primordial *OMM*, que es el nombre del “verbo”, manifestado a los tres mundos, y la esencia del triple veda⁸⁸.

En las tradiciones como el *Ohanes Caldeo*, los sacerdotes tiene un tocado con cabeza de pez, que es similar a la mitra de los obispos cristianos. Más concretamente Ohanes se relaciona con el delfín, que entre los griegos está unido al culto de Apolo, y ha dado el nombre de Delfos.

A través del simbolismo del pez, Crato incorpora a un mundo de ideas paganas, con múltiples ideas astrológicas, pues Cristo se sitúa al principio de la era de Piscis (Jung C.G, 1986, pp 144). A los peces se asocian ciertas ideas simbólicas negativas, debido a la relación de las mismas con la diosa madre y diosa del amor (de hecho, Afrodita tiene su exaltación en Piscis). En astrología el nacido bajo el signo de Piscis tiene expectativas de ser pescador o marino, y por lo tanto, de capturar peces o de dominar los mares, lo que constituye para Jung un eco de la identidad totémica primitiva entre el cazador y el animal de presa (el ichthys cristiano es el pescador de hombres por excelencia). El leviatán, en la tradición judía, es una especie de comida eucarística reservada en una vida futura a los justos, que después de la muerte se revisten con escamas de pez-Cristo no es sólo el pescador, sino que es el pez que se consume eucarísticamente; de aquí que el

⁸⁸ Om tiene una equivalencia con el cristiano *Aûm*, y estos tres elementos, reducidos a sus formas geométricas esenciales y dispuestas gráficamente de determinada manera, constituyen un esquema de la concha y también de la oreja humana, que es el órgano de la audición.

pez salvador se nos aparece a ala leyenda de Tobías, donde es ayudado por el arcángel Rafael a capturar el pez que quiere devorarlo y le enseña cómo se prepara con el hígado y el corazón del pescado un remedio mágico contra los malos espíritus, y con su hiel curará la ceguera de su padre.

San Damián (1072) caracteriza a los monjes como peces, siendo los fieles los pececillos que se agitan en la red del gran pescador de hombres. En la inscripción de Pectorio (s IV) a los creyentes se les designa como “progenie divina del pez celeste”.

En la tradición hindú, el pez de Manu es un salvador, identificado como Vishnu en forma de pececillo de oro. Éste pide a Manu que lo acoja, pues teme que los monstruos marinos lo divisen, luego crece enormemente y salva a Munch del gran diluvio. En conmemoración de esto, como refiere Jung, el símbolo occidental del pez tiene su propia idiosincrasia y autonomía. Para Jung, las propiedades astrológicas de Piscis incluyen rasgos esenciales del mito cristiano, como son:

- La cruz
- La antítesis moral y la escisión de Cristo-anticristo
- La tragedia madre-hijo
- Los peligros en torno al nacimiento
- La salvación

En el ámbito sirio existía el culto a la paloma y el pez, pues éste último tenía un papel de comida eucarística. Es curioso observar cómo el cáliz de bendición judío

estaba coronado por imágenes de pez, en clara alusión al alimento de los bienaventurados en el más allá; incluso se sitúa el pez como símbolo sepulcral cristiano. Como afirmaba Jung, el pez tenía significación mesiánica, pues cómo refiere el Apocalipsis Siriaco de Barukh, junto con el Mesías, el Leviatán se levanta del mar (Jung CG, 1986, pp 145). En la tradición mariana, la madre de Jesús se simboliza con la figura del pez, y en la tradición judía, la carne del Leviatán es la droga de la inmortalidad y el “pez mesiánico”. Como apunta Jung, el papel que desempeña el pez en la tradición judía está sin duda en conexión con el culto fenicio del pez, referido a Atargatis, en cuyos templos se encontraban estanques con peces sagrados que no se podía tocar (Jung CG, 1986, pp 313). En Licia se veneraba el pez sagrado Orphos, hijo de Mithra y de la piedra sagrada que representa a Cibele. También Jung rastrea el simbolismo del pez hasta Egipto, donde los sacerdotes no podían comer pescado, por ser impuro como el mar de Tifón; de aquí la ambivalencia del pez con una doble naturaleza, por una parte impuro y signo del odio, y por otro objeto de culto religioso.

Como refería Picinellus en su *Mundus Simbolicus*, en el medievo tardío el pez era una alegoría de los condenados (Jung CG, 1986, pp 199). En Egipto además la figura de Tifón-Seth en la baja época, es un dios de la muerte y la destrucción y en la alta época, se vincula a Herus, como socorredor de los difuntos. También como refiere Jung, la alquimia tiene al pez como sustancia arcana y piedra filosofal. En las *Allegoriae Super Librum Turbae* se pone de manifiesto la relación simbología alquimia del pez (Jung C G, 1986, pp 333). De hecho, Jung presupone que el símbolo alquímico no procede del cristiano. Para Jung la aplicación de los peces

como símbolos del psicopompo y de la naturaleza antitética del Sí-mismo, enfrenta a corrientes de pensamiento como los cátaros (Jung CG, 1986, pp 204).

4. SIMBOLISMO AXIAL Y SIMBOLISMO DE TRÁNSITO

“Sólo aquellos que han sido ungidos con el carisma de la espiritualidad, pueden pasar tras el velo y ver la deslumbrante gloria del Shekinah alumbrando el Lugar más sagrado.... Una vez que de este modo se haya establecido cuando menos un caso prima facie sobre la separación de la conciencia de su órgano físico, y sobre su supervivencia después de la muerte de aquel órgano, el estudiante podrá desear someterse á la educación y disciplina necesarias para obtener un verdadero conocimiento de la existencia del alma”⁸⁹.

4.1 El simbolismo del puente y el arco iris

L. Coomaraswamy habla de que el término sánscrito *sêtu*, que está presente en el Rig-Vêda, significa vínculo, puente. Un puente vincula una orilla con la otra; simbolizando las dos orillas estados distintos del ser, y siendo el puente el que une esos estados de manera tenue y resistente. Por eso, el puente en muchas imágenes es delgado y fino, como el filo de una espada. De hecho, tal estrechez es a veces peligrosa, pues no todos logran pasarla, y a veces sólo unos pocos lo

⁸⁹ “Problemas religiosos”, A. Besant, Sophia , 1899, pp 55.

consiguen por sus propios medios, privilegio exclusivo de los héroes solares mitológicos. (Guénon R, 1995, pp 283). Es una realidad que hay cierto peligro del paso de un estado a otro. Las dos orillas simbolizan el cielo y la tierra, que al principio estaban unidos y fueron separados por un río o mar que se abre abismalmente entre ellos.

El puente es el pilar que une y separa el cielo y la tierra, y en este sentido, es un “puente vertical”, simbolizando el “Axis Mundi” o “eje del mundo”. El paso del puente es, en definitiva, el recorrido del eje único, medio de unión de los diferentes estados. La orilla desde la que se parte, es este mundo, y la orilla de llegada es el mundo principal. La orilla de partida es el reino de la muerte, donde todo está sometido al devenir, la orilla de llegada es el reino de la inmortalidad. Como hemos visto anteriormente, también el puente es un obstáculo peligroso a la hora de cruzarlo, por lo que el simbolismo del puente es dual en su significado: benéfico y/o maléfico (Guénon R, 1995, pp 283).

“Una vez apaciguado el turbio correr de aquellas aguas, emplea la trulla y restaura el antiguo puente hasta restablecer el paso, ha siglos interrumpido. Por ambas avenidas verás al punto lanzarse un hormiguero humano ansioso de Luz y de Amor. Unos llegarán hasta ti clamando: <¡Religión!>. Otros: <¡Ciencia!>... Más todos, al unirse en estrecho y fraternal abrazo, pronunciarán la palabra unificadora: <¡Sabiduría!>⁹⁰.

⁹⁰ “Anunciación”, J. Plana , Sophia 1910, pp 375.

Aunque el puente pueda cruzarse en dos direcciones, sólo se debe cruzar en una, pues todo retroceso es un peligro a evitar. Hay que recorrer el puente y no mirar atrás⁹¹. Existe una equiparación del puente con el arco iris⁹². El arco iris también es símbolo de unión de cielo y tierra, teniendo relación con la lluvia, pues ésta tiene que ver con el descenso de los influjos celestes, al mundo terrestre⁹³. Para los griegos, el arco iris se identificaba con la propia Iris, mensajera de los dioses y mediadora entre cielo y tierra⁹⁴. El arco iris se asocia a las corrientes cósmicas, donde hay intercambios entre cielo y tierra. Lo cual hace que el arco iris sea curvo y no recto, como el Axis Mundi (Guénon R, 1995, pp 284).

En la Grecia arcaica y homérica, el arco iris estaba representado en la coraza de Agamenón, por tres serpientes cerúleas⁹⁵. Esto nos pone en relación por analogía, el símbolo del puente, el arco iris y la serpiente. De hecho, en los ideogramas chinos, arco iris se designa con la raíz “serpiente”, y en ciertas regiones de África, el arco iris se representa con la “serpiente celeste”. Esta serpiente celeste tiene semejanzas con la “serpiente verde” del conocido cuento simbólico de Goethe, que se transforma en puente y después se fragmenta en pedrería.

⁹¹ En clara alusión a los mitos sobre el peligro de volverse en medio del camino y echar la vista atrás como el Lot bíblico o el Orfeo griego.

⁹² Véase en la tradición escandinava el puente de Byfrost.

⁹³ En la tradición occidental, el bíblico Noé recibe de Dios un arco iris como señal de la alianza, pero no como paso de un mundo a otro: “*Pongo mi arco en las nubes y servirá de alianza entre yo y la tierra*”.

⁹⁴ Iris, en la mitología griega era hija de Taumas y Electra. Fue mensajera de Zeus y de Hera, llevando sus comunicados a tierra y océanos. También desenganchaba los caballos de los conos del cielo y los alimentaba. Como diosa del aire, abría las nubes y las iluminaba formando el arco iris. A petición de Aquiles, aplacó los vientos. Siendo amante de Céfito tuvo como hijo a Amor.

⁹⁵ Agamenón fue rey de Micenas y Argos y fue hijo de Atreo. Estuvo detenido en Esparta, casándose allí con Clitemnestra, de la que tuvo tres hijos: Ifigenia, Electra y Orestes. Llegó a ser el más poderoso de Grecia, encabezando la expedición contra Troya. Le quitó a Aquiles la esclava Briseida, lo cual causó grandes daños al ejército griego, al retirarse sin combatir Aquiles. Al regresar a Argos fue traicionado y asesinado por el amante de su mujer.

El puente sustituye al barquero que realiza las labores de trasladar almas. En las mitologías nórdicas es un símbolo muy importante, pues el puente tiembla cuando pasa por él alguien que no está muerto, siendo custodiado por un centinela que hace sonar el cuerno cuando se aproxima el enemigo. En la construcción de puentes se ofrecían sacrificios diversos. En la antigua Roma, las vírgenes vestales arrojaban al Tíber, desde el puente viejo, unos muñecos hechos de junco cuando se comenzaba a construir el puente nuevo. En el mundo islámico, el puente hacia el país del cielo es tan angosto como el filo de una espada. El que no está libre de pecado se precipita al abismo⁹⁶. En la religión parsí, el difunto tiene que cruzar el puente Cinvar, que es tan estrecho como un cabello, cayendo los pecadores que van por él, hasta el infierno. En general, un dios de los puentes protege el paso contra demonios portadores de enfermedades (Biedermann H, 1993, pp 444).

Por último, debemos decir que el término “pontífice” procede de la palabra puente, y su significado recoge en su función el concepto de puente como unión de hombre y Dios. Esto nos enlaza con el concepto y símbolo cristiano del puente. Para algunos autores como Hillmann, Occidente ha llevado su conciencia de lo trascendente cada vez más lato y más lejos de la vida real, siendo el abismo tan grande que el puente debe ser sobrehumano (Hillman J, 1998, pp 222)⁹⁷. Algunos aseguran que es el mayor puente entre lo visible y lo invisible jamás construido, y que corresponde a la figura de Jesucristo. Cristo como puente es Dios y hombre al mismo tiempo, o lo que es lo mismo, lo visible y lo invisible unificado. En esto

⁹⁶ Esta misma idea aparece en los cuentos de indios norteamericanos, en los cuales, una estrecha viga de madera forma el puente. En la tradición china también es muy estrecho y angosto el puente y los pecadores caen a un sucio río de sangre y pus. Un puente formado por un tronco de árbol tiene que cruzar el peregrino Hsüan Tsang cuando trae de la India las esculturas budistas.

⁹⁷ Ante este hecho evidente algunos poetas como Rilke y Hölderlin dicen que los dioses se han retirado, mientras que Kierkegaard dice que es preciso un salto de la fé y Nietzsche afirma que Dios ha muerto.

consiste la “reencarnación” en la presencia de lo invisible en los asuntos humanos. El Jesús visible como hombre y el Cristo invisible como Dios, deben de estar unificados, y como Hillman expresa “pegados con un pegamento especial”, que este caso es el Espíritu Santo, que también pertenece al terreno de lo invisible (Hillman J, 1998, pp 119). La presencia de lo visible y lo invisible al mismo tiempo, sostiene la vida; cuando lo invisible parte, la vida se marchita y muere, por eso, según Hillman, la gran tarea de una cultura sustentadora de la vida es mantener unidos los elementos invisibles⁹⁸ (Hillman J, 1998, pp 293).

Algunos autores más críticos, como René Guénon afirman que la decadencia del mundo occidental actual se debe en gran parte a la desacralización y pérdida de las facetas esotéricas a favor de las exotéricas en el cristianismo (Guénon R, 2003, pp 95).

4.2 La imagen arquetipal del viaje

En muchas culturas, los caminos significan viajes, a menudo espirituales. Desde el punto de vista espiritual, el viaje es la tensión de búsqueda y de cambio, y por lo tanto, la experiencia que se deriva del mismo. Existen otros equivalentes al viaje iniciático con igual significado simbólico, como es el estudio, la investigación y la búsqueda en general (Cirlot JE, 2006, pp 463). Los héroes siempre son viajeros, es decir, inquietos por naturaleza. Para la escuela jungiana, el viaje es una imagen de la aspiración, del anhelo nunca saciado, que no encuentra su objetivo. El objetivo

⁹⁸ Para Hillman, esto puede llevarse a cabo a través de los cuentos populares. Como dicen los antiguos griegos: *“Los dioses piden poco, tan sólo que no se les olvide”*

es el encuentro con la madre perdida. Todo verdadero viaje representa una evolución. Como manifiesta Guénon, las pruebas iniciáticas se concretan en forma de viajes simbólicos, representando una búsqueda que va desde las tinieblas del mundo profano, del inconsciente y de la madre, hacia la luz; por ello, las pruebas y etapas del viaje son ritos de purificación (Eliade M, 1995, pp 312).

A lo largo de la existencia de la revista Sophia, nuestros autores manifiestan en más de una ocasión esa inquietud de búsqueda de alcanzar el conocimiento superior:

“El camino de la meditación que llega á la conciencia superior, es el sendero por donde tiene entonces que marchar, y no puede esperarse que entre en él hasta que crea que hay alguna probabilidad de obtener el conocimiento que busca. El proceso es laborioso y de mucho trabajo, y exige una gran perseverancia antes que realice ningún progreso aparente; pero cientos y cientos de hombres y mujeres lo han seguido, tanto en el pasado como en el presente, y son testigos de los resultados obtenidos”⁹⁹.

“El Sendero es el mismo para todos, los medios para alcanzar la meta deben variar según los peregrinos. Esta variación, en nuestro caso, es el tiempo, factor que incluye muchas de las dificultades y obstáculos que se pueden presentar al peregrino en el abrupto y tortuoso sendero. Y estos obstáculos y variantes, y este ahorro ó pérdida de tiempo, es el Karma, producto de nuestros esfuerzos ó perezas al recorrer el camino”....“El Sendero Uno se convierte en dos: el Patente el Secreto.

⁹⁹ “Problemas religiosos”, A. Besant, Sophia, 1899, pp 55.

El primero conduce á la meta, el segundo al Sacrificio de sí mismo. Una vez recorrido el camino, los peregrinos llegan al campo de Paz, á la Liberación final, y allí descansan y gozan su merecido premio, ó, por el contrario, renuncian á esta Paz y felicidad porque en su corazón sienten las miserias y el dolor que afligen á los que en el camino aún está"...“Sendero del Discipulado, del cual mucho se ha escrito en los libros Teosóficos; es atravesado durante muchas vidas y por una serie de iniciaciones, cuya experiencia probablemente difiere en detalle según el aspirante”¹⁰⁰.

“El Cristo histórico es, pues, un Ser glorioso perteneciente á la gran jerarquía de Espíritus que guía la evolución espiritual.....Vino á dar un nuevo impulso de vida espiritual al mundo, á señalar otra vez la estrecha y antigua senda, á proclamar la existencia del <reino de los cielos>, de la iniciación que admite al conocimiento de Dios que es vida eterna”¹⁰¹

El viaje al Más Allá, es la empresa definitiva del héroe mítico, es la aventura por excelencia. Ese Más Allá está prohibido al común de los mortales, pues allá están los muertos, los espíritus, los dioses. El héroe salvará múltiples escollos para encontrarse cara a cara con lo eterno. Las más de las veces el camino y el viaje es sinuoso, y con la ayuda de mágicos auxiliadores y prodigiosos saberes, se consigue, tras largas fatigas, llegar a buen puerto. El héroe va al Más Allá en pos de algo que anhela, acaso por realizar un voto, o para ejecutar un mandato, y suele

¹⁰⁰ “La iniciación “, M. Treviño, Sophia, 1910, pp 603-606.

¹⁰¹ “El Cristo”, A. Besant, Sophia, 1899, pp 263.

volver triunfador y sobre todo más sabio. Como hemos visto, los ritos de iniciación imitan y parodian ese viaje del héroe mítico (García Gual C, 2001, pp 75).

Siguiendo con Sophia encontramos reflejado en el siguiente párrafo lo anteriormente escrito:

“Muy distinto es el verdadero <Sendero> conducente al conocimiento esotérico. Obstruida está su entrada por infinidad de plantas espinosas, frutos de la negligencia y omisión; los disfraces de la verdad, que tantos siglos de existencia cuentan, entorpecen el camino, está obscurecido por el orgulloso desdén de la propia presunción y por todas las verdades alteradas y desviadas de su origen. Penetrar sólo en el umbral de ese <Sendero> exige una incesante labor de años, no compensada muchas veces, y cuando ha logrado franquear la entrada, el abrumado peregrino ha de caminar con esfuerzo, porque la estrecha senda conduce á las cimas de mentes inviolables, inmensurados é ignorados, salvo de aquellos que alcanzaron ya las nebulosas cumbres. Así ha de ascender, paso á paso, teniendo que conquistar cada palmo de terreno por sus propios esfuerzos; avanza guiado por extraños linderos”... La <Doctrina del Ojo> es maya; sólo la del <Corazón> puede hacer de aquél un elegido”¹⁰².

“....cuidado no desfalezca tu mente y, adormecida por la ilusión y puesta al servicio de tus pasiones, sólo trabaje para servir á lo que mata el alma. Es preciso luchar, trepar por el pinado sendero que conduce á más elevados y reales estados

¹⁰² “Nociones erróneas acerca de La Doctrina Secreta”, J. Xifré, Sophia, 1908, pp 380.

*de conciencia, y no detenerse en el camino, extasiado por lo que a los ignorantes sentidos embriaga*¹⁰³

4.3 La imagen arquetipal del Árbol del Mundo

Es uno de los símbolos esenciales de las diferentes tradiciones. La imagen del árbol cósmico está presente en todas las tradiciones de la humanidad. Así lo encontramos en la mitología germana (*yggdrasil*), en la cultura mesopotámica (*árbol de la vida y la juventud*), en el antiguo testamento (*árbol de la ciencia y de la vida*), y en las culturas asiáticas e hindúes (*árbol de la juventud*).

La psicología ha reducido a expresión sexual este simbolismo de la dualidad. Jung afirma que el árbol posee cierto carácter bisexual simbólico, lo que se expresa en latín por el hecho de que los nombres de árbol sean de género femenino, aun con desinencia masculina (Jung CG, 2002, Vol. 7, pp 327).

El árbol representa, en el sentido más amplio, la vida del cosmos, su densidad, crecimiento, proliferación, generación y regeneración. El cosmos se puede concebir como un árbol gigante, es decir, como un organismo vivo que se renueva periódicamente, como si fuera una planta. Por ello, la imagen del árbol simboliza el cosmos, la vida, la sabiduría y, por supuesto, la inmortalidad (Eliade M, 1995, pp 244).

¹⁰³ “La Voz del silencio”, M. Treviño, Sophia, 1912, pp 308.

El simbolismo derivado de su forma vertical transforma acto seguido ese centro en eje. Este eje conduce una vida subterránea hacia el cielo, se comprende su asimilación a la escalera o montaña, como símbolos de la relación más generalizada entre los <tres mundos> (inferior, ctónico o infernal; central, terrestre o de la manifestación; superior, celeste).

Esta simbología la podemos ver reflejada en las siguientes palabras escritas por J. Xifré en la revista Sophia:

“Mi principal y único objeto fue el de hacer resaltar el hecho de que los principios básicos y fundamentales de toda religión ó filosofía exotérica, antigua ó moderna, no eran, desde el primero hasta el último, sino ecos de la <Religión de la Sabiduría> primitiva. Intenté demostrar que el ÁRBOL DEL CONOCIMIENTO, como la Verdad misma, es Uno, y que aun cuando difiera el follaje en forma y color, el tronco, así como sus ramas principales, pertenecen todavía á ese mismo Árbol antiguo, á cuya sombra ha crecido y se ha desarrollado la filosofía (ahora esotérica) religiosa de las razas que precedieron en la tierra á nuestra humanidad presente”¹⁰⁴.

En la obra de los místicos también se ve reflejada esta simbología. A modo de ejemplo, podemos transcribir un párrafo de Santa Teresa recogido en la revista Sophia por Julio Garrido: *“Dice Santa Teresa: Os quiero decir que consideréis qué será ver este castillo tan resplandeciente y hermoso, esta perla oriental, este árbol de la vida que está plantado en las mismas aguas de la vida, que es Dios”¹⁰⁵.*

¹⁰⁴ “Nociones erróneas acerca de la Doctrina Secreta”, J. Xifré, Sophia, 1908, pp 378.

¹⁰⁵ “El Castillo interior”, J. Garrido, Sophia, 1910, pp 543.

El cristianismo y en particular el arte románico, le reconocen esta significación esencial de eje entre los mundos; y en la iconografía cristiana la cruz está representada muchas veces como árbol de la vida. La línea vertical de la cruz es la que se identifica con el árbol, ambos como <eje del mundo>.

El árbol invertido con las raíces hacia arriba, ha sido motivo de un detallado análisis por A. K. Coomaraswamy (Guénon R, 1995, pp 244). Este árbol simboliza con sus raíces el principio y con su ramas, el despliegue de las manifestaciones. Gráficamente se le representa con tres raíces y tres ramas, lo que constituye el *árbol ternario*, símbolo de la unidad y al mismo tiempo de la dualidad. En la Biblia, el árbol ternario sería el árbol de la vida y de la ciencia; y en la cábala sería el árbol sefirótico. El árbol de los sefirot es el núcleo de la cábala, su símbolo más influyente y complejo. Los sefirot son las 10 numeraciones que, combinadas con las 22 letras del alfabeto hebreo, constituyen el plan de creación de todas las cosas. Son los 10 nombres, atributos o potencias de Dios y forman un organismo palpitante, también llamado *“rostro místico de Dios”* o *“el cuerpo del Cosmos”*¹⁰⁶.

Dante describe el paraíso terrenal en la cima de una montaña, existiendo por debajo dos árboles invertidos. Es creencia popular que al alcanzar el paraíso, los árboles vuelven a la posición original. En la tradición hindú se habla de dos árboles que están unidos por el tronco, un árbol cósmico y otro supracósmico. Esta doble imagen viene a representar el símbolo de una esencia y de dos naturalezas. En la

¹⁰⁶ Se sustenta en los tres pilares de la Gracia (derecha), de la Fuerza Izquierda, y del Equilibrio Central. El pilar central forma la arteria central y principal, a través de la cual fluye el rocío divino en la matriz inferior. En la creación sólo se manifiestan los 7 Sefirot inferiores. Según la ley del Tetraktys pitagórico, las 4 simientes del nombre de fuerza divino se distribuyen en 10 planos. El mundo fue creado en 10 palabras, combinado con las 22 letras, canales por los que circula energía divina. El esquema de los Sefirot comprende todas las posibilidades y combinaciones del mundo de los elementos.

tradición avéstica se habla de dos árboles *haoma*: uno celeste de color blanco y otro terrenal, de color amarillo. El Zohar recoge también esta doble naturaleza del árbol, llamándoles árbol superior e inferior¹⁰⁷.

El árbol invertido además de símbolo macrocósmico (el cosmos o universo en su conjunto), también es un símbolo del hombre y, por lo tanto, representación microcósmica. Es por ello que Platón habla del *“hombre como una planta celeste”*, en clara alusión al árbol invertido. El fruto del árbol del mundo es el sol, de ahí que en muchas tradiciones sol-árbol del mundo están en íntima relación. La palabra sánscrita para el sol es *“agni”*, de aquí la palabra *“vanas pati”*, que significa *“señor de los árboles”*, y que dota al árbol de una naturaleza ígnea y emparentada con el fuego. En el Antiguo Testamento Dios se manifiesta en el árbol del mundo como fuego, de aquí el símbolo de la zarza ardiente, que se manifiesta al profeta Moisés. Por eso también Dios guía a los hebreos a través del desierto durante el éxodo, como una columna de fuego, que al fin y al cabo es una imagen simplificada de un árbol de luz. En el Zohar este significado está más explícito, pues el árbol de la vida está representado con algún pasaje como *“árbol de luz”*. En la tradición islámica está escrito (*sura en-nûr del Corán*) que de un olivo cae aceite que alienta la luz de un candil; la luz es Allah (Scholem G, 2001, pp 34).

El árbol ternario invertido se asemeja a un *vâjra*, que es una antigua arma doble filo, o doble punta, y que se representa como símbolo del Axis-mundi. Se hace evidente que esta forma está directamente emparentada con el tridente o *trishûla*, que es un arma simbólica muy importante, por ser un atributo del dios

¹⁰⁷ En el Zohar se lee *“lo que proviene del árbol del conocimiento lleva en sí la dualidad, los frutos del amor y de la ira, de la luz y las tinieblas, del tiempo y la eternidad”*.

Shiva. Las tres puntas se refieren a la triple naturaleza del tiempo: pasado, presente y futuro; y está emparentado con el simbolismo de Jano, como luego veremos. El árbol, al estar emparentado con vâjra, tiene un claro parentesco con el rayo y el diamante, conceptos que proceden de la palabra “*vâjura*”. Es evidente que el rayo es de naturaleza ígnea y luminosa, de aquí que la iluminación espiritual o intelectual se realice mediante la representación de un relámpago. Como hemos visto anteriormente, en el Zohar se habla de árbol de luz, y a su vez el Axis-mundi es luminoso; es por ello que Platón lo describe como “*eje luminoso de diamante*” (Guénon R, 1995, pp 245).

En el libro X de *La República*, Platón explica el “*mito de Er*”, y habla de este eje luminoso de diamante. Este eje (Axis-mundi), está rodeado de varias vainas concéntricas de dimensiones y colores diversos, correspondientes a las diferentes esferas planetarias y en movimiento a su alrededor. Según el “*mito de Er*”, ese conjunto de vainas constituye el “*huso de la necesidad*”, y la Parca Cloto lo hace girar con la diestra, por lo tanto de derecha a izquierda, y este sentido de rotación tiene que ver con el simbolismo de la “*doble espiral*”.

Retomando la asimilación de vâjra con el rayo y el diamante, hay que decir que esta arma tiene dos extremos opuestos, o una fuerza de doble acción, con poder de vida y de muerte. Esto tiene que ver con las armas de Apolo y de Indra antes mencionadas, pues el rayo solar se considera vivificador o aniquilador según los casos. Recordemos que la lanza de la leyenda del Grial, igual que la lanza de Aquiles tenía el doble poder de herir y curar. En la tradición oriental se simboliza en

la alternancia de los dos principios complementarios (*ying-yang*), que se corresponden con la doctrina hermética que lo llama “*coagulación*” y “*solución*”.

El árbol del mundo es llamado en muchas tradiciones árbol de la vida, por establecer una conexión entre vida y luz. Es por ello que en la cábala se simboliza el “*rocío de luz*”, que emana de este árbol. Según esta misma tradición, al hablar de árbol superior o árbol inferior simbolizamos la vida y la muerte respectivamente, representado por las dos direcciones del *vâjra*. El término *vâjra* como diamante alude claramente a las tres cualidades fundamentales de este mineral, que son: el ser indivisible, inalterable e inmutable.

Por último, comentaremos que en la tradición avéstica, el árbol *haoma* produce un elixir llamado a su vez *haoma*, que es el equivalente médico del soma; es decir, del elixir de la inmortalidad. Por lo tanto, el árbol de la vida produce como fruto la inmortalidad, que estará a su vez representada por el fruto del árbol bíblico, y en la cultura helénica por la ambrosía. Etimológicamente descubrimos que la palabra sánscrita “*rasa*” significa savia y esencia. Es evidente que la savia es la esencia de la planta. Del árbol de la vida penden doce frutos, que son doce soles, llamados *aditya* y que no son otros que los hijos de *áditi*, diosa de la tierra y que significa indisolubilidad e inmortalidad. Es por ello que en todas las tradiciones aparecen los símbolos vegetales como elementos de inmortalidad y resurrección; véase la acacia de la iniciación masónica, las palmas del cristianismo, etc.

4.4 El ojo de la aguja

La expresión <ojo de la aguja> es muy significativa a este respecto. En cuanto que interrelaciona ese símbolo con otros equivalentes, como el <ojo> del domo en el simbolismo arquitectónico: se trata de figuraciones diversas de la <puerta solar>, llamada a su vez <ojo del mundo> (Coomaraswamy, AK, 2001, pp 38). La aguja, en postura vertical, es figura del <eje del mundo>.

El pâsha, en el simbolismo hindú, es con más frecuencia un <nudo corredizo> o lazo empleado en la caza de animales. Los animales capturados con el pâsha son en realidad todos los seres vivientes (pashu). De ahí también el sentido de atadura o vínculo: el animal queda atado por el nudo corredizo que le rodea. Del mismo modo, el ser viviente está sujeto por los condicionantes existenciales. Para salir de este estado de pashu, es preciso que el ser se libere de esos condicionantes, que escape del pâsha o nudo corredizo que le oprime. Según Coomaraswamy, el hilo que pasa por el ojo de la aguja tiene también su equivalente en el simbolismo del tiro con arco (Coomaraswamy, AK, 2001, pp 45): la flecha que atraviesa el blanco por el centro. De ahí la expresión <dar en el blanco>, expresión muy significativa en cuanto el paso es el punto por donde se verifica la salida del cosmos, y también el blanco o la meta que debe alcanzarse para verse al fin liberado, de los condicionantes contingentes de la existencia.

Este sentir nos quiere hacer llegar V. Díaz Pérez cuando escribe lo siguiente: *“En el fragmento del Libro de los preceptos de oro, titulado Los dos senderos, se encuentran preciosos datos relacionados con el planeta Marte; datos tal vez los más*

*antiguos que existan acerca de él, puesto que tal libro forma parte de una serie á la que pertenece el Libro de Dzryan, fundamento de la Doctrina Secreta de H.P.B.; y sabido es que todos ellos yacen ocultos en los subterráneos Himaláicos, desde la más remota antigüedad de nuestra raza. En dicho fragmento, Marte es llamado Migmar, es decir, ojo; pues en la astrología hinda, dicho planeta está presentado de este modo,...*¹⁰⁸.

*“Todas las analogías entre la Tierra y Marte indican al hombre que su misión no se cumple, ni su evolución se desarrolla en la pequeña tierra que hoy habita, y que tal vez su misión esté en relación íntima con la misión de seres que habitan á distancias inconcebibles”*¹⁰⁹.

Cabe decir que, cuando el ser consigue atravesar el ojal del pâsha sin que éste se apriete y lo coja de nuevo, es como si se liberara de él definitivamente; no son, en suma, sino dos maneras diferentes de expresar la misma idea. También hemos de indicar que tiene en el simbolismo arquitectónico, su correspondencia en el <punto sensible> del edificio, siendo éste la imagen de un ser viviente o de un mundo, en función del punto de vista microcósmico o macrocósmico, asimismo corresponde a la <puerta estrecha> en el simbolismo evangélico da acceso al <reino de Dios> (Guénon R, 1995, pp 204). Por último decir, que la disolución de ese nudo, que es igualmente el nudo gordiano de la leyenda griega, es un equivalente del tránsito del ser a través de la puerta solar.

¹⁰⁸ “Marte”, V. Díaz Pérez, Sophia, 1895, pp 97.

¹⁰⁹ “Marte”, V. Díaz Pérez, Sophia, 1895, pp 107.

5. IMÁGENES ARQUETIPALES SAGRADAS

Por todo lo anteriormente expuesto se perfila ya la consideración de que lo simbólico no es en absoluto excluyente de lo histórico, pudiendo ambas formas considerarse –según el punto de vista ideológico del que se parte– como funciones de una tercera: el principio metafísico, la <idea> platónica, o bien como mutuas expresiones en un diverso plano de la significación. Dentro del núcleo de la cuestión, en lo religioso, que preocupa con razón con la intensidad máxima, Jung afirma que el hecho psíquico “Dios” es un arquetipo colectivo (Jung CG, 1998, pp 155), una existencia anímica que, como tal, no debe confundirse con el concepto del Dios metafísico. La existencia del arquetipo, no afirma un dios ni lo niega, lo que delata o expresa es la existencia real del principio. En consecuencia, lo simbólico, siendo independiente de lo histórico, no solamente no lo sustituye, sino que tiende a arraigarlo en lo real, por la analogía y paralelismo entre la esfera psíquica colectiva o individual y la cósmica.

5.1 Simbolismo de los ángeles

“Siete principales espíritus del gobierno, no de los siete planetas conocidos, que es lo que no echa en cara, sino de los siete planetas principales, lo cual es una cosa enteramente distinta.....El reconocimiento de los siete principales planetas es confesar una vez más la aceptación de un dogma puramente oculto. Cada planeta, según la Doctrina Esotérica, es de composición Septenaria, lo mismo que lo es el

hombre, por razón de los siete principios que lo constituyen. Esto equivale á decir, que los planetas visibles son los cuerpos físicos de los seres siderales”¹¹⁰.

Los ángeles clásicamente se han considerado mensajeros de Dios, de aquí su nombre bíblico de *Maleachin*, que pasó a ser *Angeloid* en griego y *Angeli* en latín. En un primer momento se consideraron personificaciones de la voluntad divina, para más tarde pasar a ser un ejército o corte celestial con varias jerarquías que posteriormente veremos (Biedermann H, 1993, pp 34). La tradición insiste en que Dios no tenía necesidad de crear nada aparte de sí mismo, pues la vida interna de la trinidad comprendía toda perfección. Pero el amor divino era tan rebosante que, de manera gratuita y libre, Dios creó de la nada un amplio mundo de espíritus al que se denominaron ángeles. Estos seres no son fragmentos de Dios y como A. Watts relata, “son puntos de nada sustancializada, reflejando de mil formas distintas el resplandor central de la Trinidad, como si fueran grandes nubes de fragmentos de cristal arremolinándose en torno al sol” (Watts A, 1998, pp 189).

Los ángeles, para no ser cegados por la luz de la gloria divina, se protegieron los ojos inmediatamente con sus bellas, alas, con las que además volaban y danzaban alrededor de su creador¹¹¹. Los ángeles, por definición son seres enérgicos y ardientes, que no tiene división de sexos, son criaturas especiales, inmortales, desde el momento de su creación, y con la doble función de gozar y alabar la gloria de dios y la de mediar entre Dios y el mundo material.

¹¹⁰ “Culto a los Angeles Planetarios, H. Blavatsky, Sophia, 1894, pp 177.

¹¹¹ “*Estáis rodeados de miles de arcángeles, y decenas de miles de ángeles, de querubines y serafines, con 6 alas, llenos de ojos y que planean suavemente con sus alas, cantando gritando.....*” Liturgia divina de San Juan Crisóstomo (Watts A, 1998).

La clasificación tradicional de las cortes celestiales las divide en 9 órdenes que proceden de los escritos de Dionisio Aeropagita, que hacia el 500 d. C. redacta el *“Tratado de las jerarquías celestiales”*¹¹². De mayor a menor gradación tenemos:

- *Querubines*. Son espíritus del conocimiento. Son responsables de movimiento primero y de las estrellas fijas. Se les representa como cabezas con dos alas.

- *Serafines*. Son espíritus del amor divino. También generan el movimiento primero y de las estrellas fijas. Tiene 6 alas, dos para volar, dos para cubrir sus pies y dos para cubrir sus rostros.

- *Tronos*. Constituyen el trono sobre el que se asienta Dios, por lo que se representan como ruedas aladas¹¹³.

Estos tres grupos representan el orden más elevado de ángeles y se dice que están *“llenos de ojos por delante y por detrás”*. En ocasiones las cabezas de los querubines se describen con cuatro formas distintas: una de toro, de león de águila y la cuarta humana¹¹⁴.

- *Dominios, Autoridades, Potestades*. Estos tres grupos tienen una función intermedia y poco definida. Se les representa con túnicas verdes o dalmáticas, portando en su mano derecha duelas doradas, y en la mano izquierda sellos con una inscripción con la cruz en X (*el signaculum Dei* o “sello de Dios”).

¹¹² Dionisio el aeropagita fue obispo y mártir ateniense del siglo I d. C., miembro del Aeropago, fue convertido por San Pablo y pasó a ser el primer obispo de Atenas. Muchos siglos después Rudolf Steiner utilizó este tratado para realizar un paralelismo entre las órdenes angelicales y los mundos astrales.

¹¹³ *“El aspecto de las ruedas aladas era como el destello del Crisólito. Tenían los 4 la misma forma y parecían dispuestos, como si una rueda estuviese dentro de la otra. En su marcha avanzaban en las 4 direcciones, sin volverse hacia atrás. Su circunferencia tenía gran altura, era imponente y la circunferencia de los 4 estaba llena de destellos a todo alrededor”*. Ezequiel 1: 16-18.

¹¹⁴ Corresponden con los 4 signos del zodiaco que son hijos: Tauro, Leo, Escorpio y Acuario, que más tarde se convirtieron en el símbolo de los 4 evangelistas. Escorpio, en el simbolismo astrológico, es intercambiable con el águila o fénix, por el mito que se asocia con la muerte y la resurrección, a través del fuego. Los querubines se corresponden claramente con los evangelistas, pues a través de ellos, los hombres reciben el conocimiento de Cristo.

- *Principados*. Gobiernan las esferas de las leyes naturales y grandes áreas del universo, como los planetas. Se representan como guerreros con lanzas, hachas y espadas, así como instrumentos de artes y oficios (varas de medir, arpas, trompetas, etc.). Se le asemeja a Marte.

- *Arcángeles*. Se les representa de manera similar a los principados. Los hemos visto en el libro de Henoch. Miguel es el mensajero del juicio divino y Gabriel de la misericordia divina. En los días del fin del mundo, Miguel está destinado a vencer al diablo y llevarle hasta el pozo sin fondo del fuego. También el sostendrá las balanzas donde las almas serán pesadas en el juicio final. Gabriel es el mensajero de buenas noticias, de ahí que se le apareciera a María para anunciarle la maternidad de Jesús; y Rafael es el ángel de la sanación y dispensador de la misericordia divina para el enfermo; Uriel, el fuego de Dios, ministro de la profecía y que interpreta la voluntad de Dios a los ojos de los hombres. Se les simboliza y representa como Mercurio (dios mensajero por excelencia).

- *Ángeles*. Están encargados especialmente de la protección de los seres humanos individuales, de modo que desde el nacimiento, cada ser humano tiene asignado un ángel guardián encargado de la guía divina y de la custodia contra los poderes de la oscuridad. El ángel guardián porta el amor y sabiduría diurna hacia el hombre, y lleva las oraciones desde éste hacia Dios. Se le representa y simboliza como la luna, el cuerpo celeste más próximo a la tierra. Todos los ángeles están alados, para designar su naturaleza espiritual y para indicar que sus actividades las cumplan de manera instantánea, pues una cualidad natural en ellos es que están donde piensa, a la velocidad del pensamiento, desde Dios hasta los hombres, desde la tierra a los confines del espacio. Además el

pensamiento angélico es más rápido que el humano, porque no requiere la instrumentación de las imágenes materiales (Watts A, 1998, pp 189).

• ***El mito de Lucifer.***

En un primer momento, la creación fue perfecta y dios otorgó a sus creaciones la facultad divina de la libertad, lo cual implicaba un gran riesgo, pues si son libres de amar, también lo son de odiar. Entre los ángeles había uno incomparablemente bello, llamado “portador de luz”, Lucifer, que posiblemente fuera un arcángel o un querubín o serafín. Como un ángel, al igual que Dios, es consciente de sí mismo, Lucifer se percató de la grandeza del ser que Dios le había dado, que él era la creación más perfecta de Dios. Miró profundamente una y otra vez, y comenzó a compartir la visión divina del futuro, donde dios estaba preparando un lugar muy superior en el cielo, un lugar más superior al de los querubines y serafines, que estaba ocupado por seres humanos, que una mujer sería su reina, y dios hijo se encarnaría en hombre. Es decir, Lucifer contemplaba la creación del paraíso y Lucifer se llenó de ira y maldad. Se planteó rebelarse contra Dios, lo que equivalía a lanzarse con todo su poder contra un muro inquebrantable; pero consideró más noble rebelarse que someter el orgullo de su dignidad angelical y rendir homenaje a un cuerpo menos luminoso y espiritual que el suyo. Lucifer se había convencido de que la sabiduría de Dios se había extraviado y su voluntad no sería sometida al poder divino. Lucifer, junto con muchos otros ángeles sintieron lo mismo, y todos juntos con Lucifer a la cabeza, dieron la espalda a la visión beatífica, cayendo desde la divinidad hacia la penumbra, y de este modo todo un ejército de ángeles se convirtieron en demonios y su príncipe se convirtió en Satán, creando una jerarquía angélica de las tinieblas (Mefistófeles, Astarot, Abaddon, Mammón,

Asmodeo, Belfegor). La luz de Dios, que es infinita, se extendía por todas partes y los demonios no podían escapar de ella; esa luz, el amor odiado, les cegaba y quemaba. Por ello, se refugiaron en un lugar donde la luz de Dios las atormentaba y no proporcionaba alegría, los infiernos.

Volviendo a nuestro análisis de la figura del ángel, como hemos comentado en otros lugares, el ángel es un pájaro modificado, y tanto ángeles como pájaros tienen alas y son mensajeros de los dioses. Como algunas autoridades en la materia de angelología aportan, el reino angélico y el concepto e imagen del ángel se remonta al origen del pensamiento zoroástrico, y por lo tanto, del profeta Iranio Zoroastro, que vivió sobre el 1500 a. C. Una reforma, en su tiempo herética del zoroastrismo, llamada *Zervanismo*¹¹⁵, se cree que dejó el importante legado de la angelología a judíos, cristianos y musulmanes (Bloom H, 1997, pp 191).

Entre el mundo sensorial y el intelectual, los sabios siempre han sentido la existencia de una esfera intermedia, parecida a lo que se da en llamar “imaginación poética”. El ser humano siente esta zona como la presencia de lo divino en el mundo cotidiano. H. Bloom llama a esta zona “Reino angélico”. Como este autor precisa, en esta zona reinan las imágenes: *“El mundo angélico, ya sea una metáfora o una realidad, es una imagen gigante en la que podemos vernos y estudiarnos, incluso mientras avanzamos hacia el fin de nuestra era”* (Bloom H, 1997, pp 200).

¹¹⁵ El zervanismo, que fue una herejía, terminó convirtiéndose en la religión oficial del imperio persa, desde principios del siglo IV a. C. Zerván era equiparable a Yahvé.

Para el místico alemán protestante Jacob Boehme (s.XVI-XVII), los ángeles son los pensamientos de Dios, tienen forma humana, no tienen alas, tienen pies y manos, pero no dientes, pues sólo comen el fruto del paraíso. Son los instrumentos de Dios para gobernar la naturaleza física y la humana. Para el místico Emmanuel Swedenborg, los ángeles han sido mortales y humanos, siendo el ángel la forma de la resurrección.

Interesante es estudiar el concepto del ángel en otras tradiciones, como la islámica, donde destaca la doctrina shorawardiana del ángel, un ser de luz que constituye el doble celestial de la psique terrestre, y cuya construcción revela la supervivencia de conceptos platónicos y neoplatónicos en la obra del islámico Sohrevardî (587-1191 d. C.). Esta teoría ha sido rescatada y revitalizada por H. Corbin, el ángel Gabriel de Sohnavardi se identifica con el ángel Sorûsh, con el Espíritu Santo, y con las helénicas “inteligencias agentes”. Este ángel, para Corbin, es el arquetipo de la humanidad y presenta dos alas, una luminosa y otra entenebrecida; ésta última muestra la no-necesidad del ser (Corbin H, 1995, pp 277).

Según la cosmogonía ismailí, en el origen de los orígenes hay una díada arcangélica. El primer y segundo arcángel es la inteligencia y el alma. De esta díada proceden siete hipótesis querubínicas (*karûbîyûn*). Algunos de estos querubines dudan y tienen estupor, con lo que tardan en reconocer la unidad divina, y a causa de este retraso, el tercero en la jerarquía celestial, pierde su grado y rango, pasando a ocupar el décimo lugar. Por esto, el ala izquierda de Gabriel es tenebrosa. Los

humanos tendrían la misión de ayudar a aniquilar las tinieblas, para ello, hay que aniquilarlas en sí mismo, para que el ángel pueda volver a su rango original.

El Noûs, el ángel o la naturaleza perfecta, suscita en el alma consciente una sucesión de imágenes en las que el alma contempla la forma arquetípica que, desde el origen se encontraba ya allí, La naturaleza perfecta no es una mera metáfora o símbolo, sino que es una aparición precisa y real. Como apunta Corbin, esta invocación representa una hierogamia del alma y el ángel, su naturaleza perfecta, determinando una “*communicatio idiomatum*”, un intercambio de atributos. Como nuevamente apunta sabiamente Corbin, solo el simbolismo alquímico intentará representarlo mediante la imagen del nuevo nacimiento (Infans Noster, Puer Aeternus). Este pensamiento hay que rastrearlo como hemos visto anteriormente en las hierofonías de la antigua Persia. En el pensamiento persa, se pone de manifiesto, de una manera explícita, que la psique terrestre tiene un doble celestial de luz. Si el alma en su existencia terrena es el segundo miembro de un todo diádico, donde el yo celestial es el primero, implica que el alma no ha empezado a ser, en este mundo material, sino que ha tenido su origen en otra parte, habiendo posteriormente descendido a la tierra. Este descenso lo podemos ver simbolizado en el mito platónico de Er, donde el alma se encarna en la tierra tras una elección pre-existencial, y según el mito gnóstico-iranio, el descenso del alma resulta del desdoblamiento o desgarramiento de un todo primordial. El alma así tiene un doble celestial, que vive con su ayuda y al que debe unirse¹¹⁶.

¹¹⁶ Esta misma idea la vemos recogida en los cataros neumaniquios y en las obras de Novalis y de Bôhème.

En el maniqueísmo nos encontramos también con esta entidad de luz, que recibe el nombre de Gran Vahman, y que es el primero de los arcángeles, o Amahraspands, y que viene a significar espíritu bueno y pensamiento luminoso. En el neomaniqueísmo de los cátaros, nos encontramos el alma terrestre y humana que ellos Ánima, luego cada Ánima tiene un Espíritu Santo o angélico, y luego está el *Spíritus Principalis*, aquel al que se invoca al nombrar a las tres personas de la Trinidad (Gómez de Liaño I, 2000, pp 168)¹¹⁷.

Los gnósticos representan la unificación postmortem como una hierogamia, y para los alquimistas se simboliza en la imagen del "*Puer Aeternus*". El alquimista Jaldakî, del s. XIV, en su breve opúsculo "El sueño del sacerdote" relata que el objetivo clave de la alquimia es la unión de Hermes y su naturaleza perfecta, o dicho en otras palabras, producir una transmutación psíquica. Esta transmutación acontece cuando se produce la unión de Hermes y su naturaleza perfecta, visualizada alquímicamente como el azufre rojo y el azufre blanco, y la unión Eros-Logos, que el sacerdote oficia en el templo de Venus. Jaldakî dice que de esta unión aparece el "Niño de la Renovación" (al-walad, al-jadîd), y en la alquimia latina se llama Infans Noster, Filius, Sapientiae o Puer Aeternus. Es Puer Aeternus es la imagen simbólica de la reunión final del hombre y su ángel. De esta manera, en la alquimia mística, el motivo de Hermes y la naturaleza perfecta es equiparable al simbolismo de las dos alas del arcángel, y a la imagen del amante y el amado. Por este motivo, en la alquimia latina se tiene tanto afecto por el símbolo de la virgen madre (Jung CG, 1977, pp 333).

¹¹⁷ Maní desarrolló para el maniqueísmo esta doctrina del doble celestial, al relatar cómo con 24 años se le aparece el ángel, que es su doble o gemelo y le anuncia que ya es tiempo de manifestarse y llamar a los hombres a su doctrina.

Por último, vamos a repasar someramente la importancia del símbolo del ángel en el tarot, que viene presidido por el Decimocuarto Arcano. Aquí un ángel con el cabello azul. Que lleva una flor roja en la frente, vierte el líquido de una jarra azul hacia una roja. El significado de esta carta, está en relación con el undécimo signo del zodiaco, Acuario. Acuario rige la circulación de sangre e ideas, simboliza la disolución de la liberación del mundo de los fenómenos (Nichols S, 2001, pp 347). Esta idea ya fue expuesta en el siglo II por el gnóstico Marcos, quien celebraba la eucaristía con dos cálices en vez de uno. La mezcla del rojo y el azul se corresponde con los opuestos en materia y espíritu, masculino y femenino; o bien se simboliza las bodas entre Cristo y Sofía, la unión del agua y el fuego. El agua que fluye entre las dos jarras no es roja ni azul, sino blanca, para, esencia pura que quizás tiene relación con la energía. En esta carta no hay ninguna figura humana, lo cual significa que lo que suceda aquí está sucediendo en el inconsciente del héroe sin la participación del Ego. Los ángeles, como mensajeros alados del cielo, psicológicamente representan la experiencia interior de una naturaleza numinosa que conecta al hombre con el mundo arquetípico del inconsciente; por eso, el mensaje que transporta el ángel no es solo para el individuo, sino para la colectividad, para el grupo.

Para Meister Eckhart, los ángeles representan las “ideas de Dios”, mientras que para Jung, el ángel personifica el acceso al consciente de algo que está surgiendo de lo más profundo del inconsciente; es decir, *“la personificación de los transmisores de los contenidos del inconsciente cuando anuncian que quieren hablar”*. A este método de escenificar la conexión de uno mismo con la figura interior, que como vemos tiene una honda tradición Persa judeo-cristiana, islámica y

alquímica, lo llamó Jung “imaginación activa” (Allenby AI, 1963, pp 48). Algunos alquimistas la llamaron también “*meditatio*”.

Equilibrar el fluir de los opuestos, requiere el trabajo de nuestro ángel, de manera no consciente, sin lógica y sin razón. Estas dos vasijas, al igual que los cálices de la comunión el Santo Grial, tienen poderes mágicos para reunir, contener, preservar y sanar. La libido, después de ser revivificada, empieza a fluir en otra dirección, la energía del héroe brota de la tensión alta a la inferior. El ángel une el azul del cielo con el rojo de la sangre humana.

El cuerpo del ángel se mece y fluye en una danza rítmica que se corresponde con la ondulación de las aguas. La falda está compuesta de dos partes, rojo y azul, colores que están en oposición a los de las vasijas. En el lenguaje alquímico, el “gluten del águila” y “la sangre del león” se mezclaban en el alambique (huevo filosofal), exponiéndolos luego al calor. En la templanza se dibuja el principio de esta gran obra, a la que el ángel provee del calor necesario. La acción del ángel de la templanza, mientras trabaja con las aguas de la psique del héroe, se asemeja a la acción del sol.

Tan sólo comentaremos algunas ideas acerca del arcano número 15, que es el diablo, por ser, según hemos estudiado anteriormente, el ángel caído. En esta carta lleva cuernos de ciervo, los pies son de ave depredadora y las alas de murciélago. Es un hombre, pero lleva pechos de mujer, pues parecen pegados o pintados en él. Por eso, el diablo confunde al ser el mismo. Su casco dorado es de Wotan, un dios que también está sujeto a “pataletas” femeninas y que buscaba venganza cada vez

que su autoridad era amenazada o discutida¹¹⁸. El diablo que lleva una espada, la sujeta sin cuidado por la hoja, y con su mano izquierda. Su relación con su arma es tan inconsciente que sería incapaz de usarla de manera útil. La figura de Satán se remonta culturalmente al dios Egipcio del mal, que tomaba forma de cocodrilo, Set; y al rey de los espíritus malignos del aire en Mesopotamia, Pazazu. La diosa babilónica del caos Tiamat, también tomaba la forma de murciélago, con garras y cuernos. Si bien es cierto que la aparición de Satán en el mundo judeocristiano produjo una antropomorfización del mismo; según algunos autores, el hecho de que la imagen del diablo se haya humanizado con el transcurso de los siglos, significa simbólicamente que estamos más preparados para verla como un aspecto sombrío de nosotros mismos. Parece evidente que hay una importante relación entre Satán y el murciélago (Nichols S, 2001, pp 362).

Jung comenta que la clásica reproducción del diablo como mitad hombre y mitad bestia, describe de manera exacta el aspecto grotesco y siniestro de nuestro inconsciente, con el que nunca hemos llegado a un contacto real y, por lo tanto, permanece en su estado original y salvaje.

En esta carta del tarot, lo que hace a su figura tan desagradable es la aglomeración sin sentido de sus distintas partes, la anarquía y la disgregación. Esa extraña bestia que llevamos dentro y que proyectamos en el diablo, tiene un

¹¹⁸ Wotan se corresponde a Odín, el Zeus escandinavo. Hijo de Bor y esposo de Friga. Dios del cielo, el sol es su ojo, pues sólo tenía uno, al haber sacrificado el otro para obtener un sorbo de agua de la fuente de la sabiduría. Habitaba en el Asgard, desde donde reinaba sobre el universo, valiéndose de las noticias que le traían sus dos cuervos y sus dos lobos, que alimentaba con los manjares de su mesa, mientras él solo se nutría de vino. Su caballo tenía 8 patas y se llamaba Skipnir.

aspecto que nos recuerda a Pan¹¹⁹. Esta figura lleva un par de cuernos dorados, símbolo de nueva vida y de regeneración espiritual, símbolo ampliamente estudiado en otro lugar de este trabajo.

En el juicio, un ángel aparece repentinamente desde no sabemos dónde, para pronunciar una desafiante sentencia. El advenimiento de este mensajero es de dimensiones catastróficas, y Jung alega que el nacimiento de este mensajero equivale a una situación excepcional, dado que una nueva y potente vida nace donde ya no quedaba energía ni vida, surge desde el inconsciente de aquella parte de la psique que nos es desconocida, y por eso es tratada de un modo irracional. Para Jung, de esta región desacreditada y rechazada nos llegará la nueva energía con la que podamos dar nuevo sentido a nuestra vida. Se trata de la muerte del viejo ego y su resurrección en una forma nueva. La figura angelical de la carta se ha humanizado, aunque sus alas y cabellos son donados como el oro, su expresión muestra sentimientos humanos y más intensos que en las otras manifestaciones celestes del tarot, y además se comunica directamente con las figuras que tiene debajo (Nichols S, 2001, pp 507).

¹¹⁹ En la mitología griega, Pan era el dios de los campos y los ganados y los pastores. Según la leyenda era hijo de Zeus y de Calisto o de Hermes y de Penélope. Vino al mundo con piernas, cuernos y pelos de macho cabrío. Su madre se espantó de verlo así. Hermes lo llevó al Olimpo, donde sirvió de mofa a los dioses. Fue educado por las ninfas como dios de los bosques y protector de los pastores. Las cuevas le servían de morada. Era también dios de la música y se le atribuye la invención de la flauta. Desafió a Apolo y le enseñó la ciencia de la adivinación. Tuvo con la ninfa Eco su hijo Inx. Amó a Pitis, metamorfeándose en pino. El sentido de la voz “Pan” es “todo”, de manera que bajo su nombre se adoraba a la naturaleza toda. Su culto nació en la Arcadia, desde donde se extendió a todo el mundo clásico. Se le sacrificaban vacas, carneros y corderos, y en su honor se hacían libaciones de leche, miel y vino. El pino le estaba consagrado.

5.2. La imagen arquetipal de la Cruz

El símbolo de la cruz está muy extendido en múltiples culturas, desde Creta y Micenas hasta Sumer; de hecho, la cruz es el símbolo de dios Anu, dios del cielo de los Acadios, tal sentir lo expresa en Sophia Manuel Treviño:

“A nadie le debe ocurrir el dudar de una universalidad que alcanzó este signo; no tan sólo quedan pruebas palpables de su existencia antes de la era cristiana, sino que la confusión de los que predicán esta doctrina llegó á su máximo cuando, creyéndose los únicos poseedores de la cruz, encontraron en países remotos que allí también era adorada; y una de dos: ó allí eran cristianos, ó la cruz no era exclusiva del Cristo”¹²⁰.

La cruz es un “Imago mundi”, una imagen cósmica, cuyo origen debe de buscarse en el acto de orientación. En un primer momento, orientación espacial con respecto a los puntos cardinales celestes, con lo cual se constituye en el Axis Mundi.

De gran importancia es que el centro de la cruz esté constituido por el vacío, pues expresa el acto de la energía creadora que opera a partir del centro, es una fuerza central, cuyo influjo se dirige simultáneamente en todas las direcciones (Hani J, 1983, pp 97). La cruz, y sobre todo la cruz de tres dimensiones inscrita en la esfera, es el símbolo adecuado del hombre universal.

¹²⁰ “El simbolismo de la Cruz”. Manuel Treviño, Sophia, 1893, pp 242.

“Ni aun en el caso de caer cien millones de veces, debemos desmayar; pues si una vez caídos nos levantamos una y otra vez con la pesada cruz de nuestras flaquezas, símbolo eterno de la humana miseria y cima final de nuestra liberación, experimentando en lo íntimo de nosotros mismos el ferviente deseo de levantarnos para luchar de nuevo, no hay duda, veremos realizado nuestro propósito”¹²¹

Desde el punto de vista cristológico, los padres del desierto pensaron que si Cristo escogió la cruz como instrumento de su sacrificio, debió tener alguna razón trascendente; por ello la cruz es el instrumento del mismo del verbo, del logos constructor del mundo¹²².

También existe una enorme similitud entre la cruz y el árbol (Hani J, 1983, pp 113), en este caso “árbol de la vida”.

Manuel Treviño, así lo escribe en Sophia: “... Más como entonces sus cultos tenían una sencillez aparente, dada la instrucción de aquellos pueblos, y además, como el sacerdocio era el guardador de las ciencias, aun aquellas más elevadas, se convirtieron la Cruz y el Círculo, el árbol de la Sabiduría y la serpiente simbólica, en atributos y signos que servían para expresar ante el pueblo y los iniciados...”¹²³.

¹²¹ “El pasado”, J. Plana, Sophia, 1896, pp 387.

¹²² Como comenta San Ireneo, glosando el célebre pasaje de San Pablo en Efesos 3, 18; asegura: “El Cristo que por obediencia a la cruz borró en el madero la antigua desobediencia, Él mismo es el logos de Dios Todopoderoso, que nos penetra a todos, al mismo tiempo con una presencia invisible, y por eso abarca el mundo entero, su anchura y longitud, su altura y su profundidad; porque, por mediación del logos de Dios son conducidos según el orden, todas las cosas y es crucificado en ella el Hijo de Dios, pese a que impuso a todas su huella en la forma de la cruz. ¿Era justo y adecuado, por tanto, que, al hacerse visible también Él, imprimiese a todo lo visible su comunidad con todo en la cruz?. Porque su acción debía mostrar en las cosas visibles y en forma visible que Él es quien ilumina las alturas, o sea el cielo, quien llega hasta las profundidades y los fundamentos de la tierra, quien extiende las superficies desde Oriente hasta Poniente, quien extiende las lontananzas desde el Norte hasta el Sur, y quien, de todas partes llama a todo lo disperso a conocer a su Padre”. (Epideixis I, 34 en Weber, bibliothek d. kirchenväter, IV, 607), (Hani J, 1983).

¹²³ “El simbolismo de la Cruz”, Manuel Treviño, Sophia, 1893, pp 283.

Así mismo continúa: *“La cruz griega y la cruz de San Antonio también se encuentran entre los monumentos egipcios. Una figura que representa a un Shari, según la obra de Gardner Wilkinson, lleva colgada del cuello una cruz pectoral; y esto se confirma porque la cruz, naciendo de un corazón (Crux in Corde), tan usada por los latinos, se ha encontrado en Egipto. Según dice Sócrates, al remover los cimientos del templo de Serapis, en Alejandría, cuando fue destruido por los emperadores Cristianos, se encontraron grabadas en piedra ciertas letras que afectaban la forma de la Cruz...”*¹²⁴.

La cruz tridimensional inscrita en la esfera es el llamado Crismón. Existen dos tipos de Crismón: el llamado Constantiniense, formado por las dos iniciales de la palabra Cristo en griego (*Xpicotc*) y el otro más antiguo, formado por las iniciales de las dos palabras griegas que designan a Jesucristo (*Ihcoyc Xpicotc*); es decir, las letras I y X (Hani J, 1983, pp 136). Esta figura es la proyección plana de la cruz de tres dimensiones. Así el Crismón es un símbolo que ofrece una síntesis completa de la cruz cósmica y de su significado metafísico, como representación del hombre universal identificado con el verbo divino. El símbolo del Crismón es idéntico a la “rueda cósmica”, vista en otros lugares.

La cruz también se le ha identificado con el número cuatro. El cuatro es un símbolo de la tierra, de la espacialidad terrestre, de lo situacional, de los puntos cardinales, del cuadrado y del cubo. Según el modelo del cuatro, se organizan muchas formas materiales y espirituales. Según R. Guénon, el cuatro de cifra, siempre ha sido un distintivo gremial, de carácter particularmente enigmático. Este

¹²⁴ “El simbolismo de la Cruz”, Manuel Treviño, Sophia, 1893, pp 284.

distintivo era común a gran número de gremios. Algunos autores ocultistas atribuyen su origen a los Cátaros, pero esto no está documentado. En cualquier caso, el signo tiene carácter corporativo y está estrechamente vinculado al aprendizaje artesanal, incluso es posible que fuera una marca del grado de maestro (Guénon R, 1995, pp 296).

Es un símbolo cuaternario, pues en todos los distintivos donde figura, tiene una forma, que es exactamente la de una cruz, donde el extremo superior del polo vertical, y el extremo de uno de los brazos horizontales están unidos por una línea oblicua. Por esto la cruz es esencialmente un símbolo cuaternario. Esta interpretación se ve confirmada porque a veces, en el lugar que ocupa la cruz aparece el cuatro de cifra. De esta manera, a veces aparece el cuatro en la figura del globo del mundo, o bien sobre un corazón. El corazón, coronado por una cruz de la iconografía cristiana, es la representación del “Sagrado Corazón”, que desde el punto de vista simbólico, es una imagen del “corazón del mundo”. Si el corazón es similar a un triángulo invertido, y lo unimos al símbolo del cuatro, tendremos el símbolo alquímico del azufre, en posición invertida; lo cual representa la culminación de la “gran obra”¹²⁵.

Según la escuela jungiana, la cruz es símbolo, en algunas tradiciones, del fuego y del sufrimiento existencial.

¹²⁵ Como hemos mencionado en otro lugar, en el Crismón completo, la P puede estar sustituida por el cuatro, pues guardan cierta similitud en sus trazos. Además, la línea vertical, tanto en el Crismón como en el cuatro, es una representación del eje del mundo. En su extremo superior, el ojal de la P es como el ojo de la aguja; es decir, un símbolo de la “puerta estrecha”.

“Los hombres son ángeles caídos, y por eso ostentan la cruz, símbolo de la crucifixión del espíritu en la materia”¹²⁶.

Por último, reseñar que la cruz ansata tiene significado de vida y fecundidad, así como de conjunción, concibiéndose esta última como hierogamia de dios con su madre para vencer la muerte y reengancharse. Este mitolegema pasó a las ideas cristianas.

“La cruz ansata es el símbolo de la hembra –macho de los Egipcios, Isis-Osiris, el principio germen de todas las formas, basado en la primera manifestación aplicable en todas las direcciones y todos los sentidos....Multitud de imágenes egipcias llevan cruces en sus manos; pero indudablemente la más común entre ellas es la cruz ansata, la cual fue adoptada por los Cristianos, viéndose en una inscripción cristiana de la isla Phile una cruz de Malta y otra ansata, así como en una iglesia cristiana al Este del Nilo en el desierto”¹²⁷.

“Para todo esto se invoca constantemente el nombre de Jesús y el de la Virgen; se recomienda el rezo de determinado número de Padre-nuestros y Ave Marías; se nombra con respeto á los Apóstoles, y si alguna vez aparece algún signo misterioso es la Cruz, como habrá visto el lector.... No carece de precedentes la mezcla de latín, castellano y pangasinán en que está escrito el anting-anting. Es cosa común á los objetos talismánicos, el estar escritos en varias lenguas. Por otra parte, todo el que reza, todo el que implora á lo desconocido y tiende de una ó de

¹²⁶ “El simbolismo de la Cruz”, Manuel Treviño, Sophia, 1893, pp 240.

¹²⁷ “El simbolismo de la Cruz”, Manuel Treviño, Sophia, 1893, pp 283.

otra manera á ponerse en relación con su esfera, ya sea por la casualidad o intencionadamente, parece como que prescinde de su idioma”¹²⁸.

5.3 Concepción de la imagen celeste

La imagen celeste es una poderosa imagen arquetipal del hombre a lo largo de todos los tiempos y culturas. Es el hogar de los dioses o Dios, para los judíos, cristianos y musulmanes. En la mayor parte de las religiones se cree que los muertos pasan a través de una puerta o entrada antes de ser enviados al cielo. Los egipcios creían que era un lugar en el que nada perecía. Para los antiguos griegos y romanos, el cielo era una cúpula que descansaba sobre la tierra, idea a la que se alude en las construcciones religiosas. El cielo celta estaba dividido entre el habitado por dioses y héroes y el Otro Mundo, habitado por las hadas o “Sidhe”. A partir del segundo milenio a.C., los judíos creían que también contenía las almas de los buenos, resucitados para vivir con Dios. Esta creencia fue recogida por los cristianos. Posteriores creencias chinas influidas por el taoísmo, confucianismo y budismo afirman que las almas de los muertos pueden ir al cielo después de purgar sus pecados en el mundo inferior.

“El hecho que claramente se ha desprendido de esta mayor comunicación entre los pueblos, es que todas las religiones tienen muchísimo en común, y usan simbolismos, ritos y ceremonias muy semejantes; que la historia de sus fundadores

¹²⁸ “Supersticiones de los indios filipinos”, E.V. Díaz Pérez, Sophia, 1899, pp 125.

*muestra las semejanzas más notables, y que las festividades, que son festividades religiosas importantes en una, se ve que lo son también en las otras*¹²⁹.

En la mayoría de las culturas, el cielo designa la región de las nubes y de las estrellas, y también al mismo tiempo, la morada de Dios o de los dioses y de sus ejércitos celestiales, por lo que también se convierte en el lugar de residencia de los humanos difuntos que merezcan el honor de compartir la morada de los dioses. Ya hemos visto en otros lugares cómo los mitos de la creación nos hablan en muchas culturas antiguas de una unidad remota en el tiempo, de cielo y tierra, como una especie de caos que posteriormente fueron separados para dejar sitio al aire y al ser humano. En muchos casos se pensaba que el cielo era una cúpula fija y los planetas describen sus movimientos y todas las esferas celestes están mecánicamente establecidas. En la Biblia, el cielo es el trono de Dios y a él sube Cristo cuando resucita. Según la concepción bíblica, el cielo está dividido en niveles donde habitan, como posteriormente veremos, todas las órdenes y jerarquías celestiales, cómo ya escribió en el 500 d. C. Dionisio Aeropageta (Gómez de Liaño I, 2000, pp 185).

El concepto de cielo en Occidente está dotado de cualidades, colores, formas y niveles de existencia que son atributos terrestres para facilitar el poder ser más imaginables, y por lo tanto, estos “cielos beatíficos” se encuentran rayando la ingenuidad más total y absoluta¹³⁰. Más espiritual es el concepto que presenta santa

¹²⁹ “El Cristo”, A. Besant, Sophia, 1899, pp 249.

¹³⁰ Jacobo de Vorágine (1270 d.C.), en su “Leyenda Aurea” habla en estos términos: “*Un hermoso prado... En él había muchas hermosas flores, en las hojas de los árboles había una suave brisa, emitían un dulce sonido y de ellas emanaba un suave perfume. Había frutos magníficos de contemplar y sabor agradable. Había bancos de oro y piedras preciosas y brillantes lechos, adornados con preciosas mantas. Después fue introducido en la*

Hildegarda de Bingen (1098-1179 d.C.) en su obra *De operationes Dei*, donde lo terrenal da paso a lo espiritual¹³¹. Por eso, aquí se experimenta una clara distinción entre firmamento y cielo, al igual que en algunos sistemas de pensamiento se diferencia entre cielo y paraíso, siendo el cielo un reino espiritual y el paraíso un nuevo jardín del edén terrestre y restaurado, después del juicio final (Hass Alois M, 1999, pp 90).

El cielo, excepto en Egipto, se ha considerado siempre asimilado al principio masculino, activo, al espíritu, al número 3; mientras que la tierra se relaciona con el principio femenino, pasivo, material y al número 4 (Cirlot J E, 2006, pp 134). Un aspecto terrible del cielo se halla en relación con el mito de la catástrofe cósmica, al que alude W. Blake cuando habla de la “colérica región de las estrellas” (Blake W, 1998, pp 69). En otros lugares de este trabajo hemos estudiado la relación entre las esferas celestes y las escalas musicales, remontándonos a la escuela pitagórica y a Platón.

Como afirma Eliade, el cielo revela, por su propio modo de ser, la trascendencia, la fuerza, la eternidad. Está de una forma absoluta, porque es elevado, infinito, eterno y poderoso (Eliade M, 1998, pp 55).

La connotación religiosa del cielo es tremenda, al igual que algunos elementos colaterales, como los dioses celestes, las regiones siderales, los mitos y ritos

ciudad misma, cuyos muros era de oro puro, irradiando maravillosa claridad...” Biedermann H, 1993).

¹³¹ “Cielos los que allí contemplan a Dios, y cielos que lo profetizan y hubo cielo cuando el hijo de Dios se manifestó en su naturaleza humana. Cielos se llaman también los que del resplandor de la faz de Dios brillan como chispas de fuego y mediante los cuales ha vencido Dios a todos sus enemigos. Pero cuando Dios creó el cielo y la tierra, colocó al hombre en medio del universo...” (Biedermann H, 1993; Haas Alois M, 1999).

ascensión, etc. Lo “elevado” y que “está en lo alto”, revela lo trascendente. Como afirma Eliade, “el cielo se mantiene presente en la vida religiosa por el artificio del simbolismo. Este simbolismo celeste alimenta muchos elementos como son ritos (de ascensión, de escalada, de iniciación, etc), de mitos (el árbol cósmico, la montaña cósmica, etc), de leyendas (el vuelo mágico), etc. El simbolismo del “centro del mundo” que ya hemos estudiado anteriormente otorga importancia al simbolismo celeste, pues es un “centro” donde se efectúa la comunicación con el cielo. Lo sagrado celeste permanece activo a través del simbolismo. Un símbolo religioso transmite su mensaje, aunque no se capte conscientemente en su totalidad, pues el símbolo se dirige al ser humano integral y no exclusivamente a su intelecto. Por supuesto, como podemos ver, el simbolismo del cielo se correlaciona con el símbolo de la ascensión, que ya hemos estudiado en otro lugar de este trabajo (Eliade M, 1998, pp 90).

Este significado, es el que nos quiere transmitir José Melián al escribir: *“Tranquilos, firmes y serenos deben permanecer los Teosofistas; pues las potentes manos que guían los destinos del mundo, no nos son extrañas. No se aflijan vuestros corazones; pues podéis ver el límpido azul del cielo más allá de las nubes tempestuosas, la paz más allá de la borrasca”*¹³².

¹³² “Voz de alerta”, J. Melián, Sophia, 1898, pp 99.

6. SIMBOLISMO DE LA FORMA CÓSMICA

6.1 La imagen arquetipal de la cueva

“En la primera Gran Iniciación, el Cristo nace en el discípulo; entonces es cuando por primera vez toca el plano búddhico, y experimenta ese cambio maravilloso que le hace sentirse á si mismo uno con todo lo que vive. En este nacimiento se regocijan los seres celestiales, porque nace en <el reino de los cielos>. Se dijo significativamente por unos de los primitivos escritores cristianos, que Jesús <nació en una cueva>, el establo de la narración del Evangelio; la Cueva de la Iniciación, es una frase antigua bien conocida, y el Iniciado nace siempre en ella”¹³³.

La gruta, cueva o caverna simboliza el centro y se asimila a lo femenino. Es el lugar donde lo luminoso se manifiesta (Cirlot JE, 2006, pp 165). Durante la Edad Media la caverna aludía, como veremos más adelante, al corazón humano, como centro espiritual. En la mitología clásica y en la iconografía emblemática aparece con cierta frecuencia como lugar de reunión de imágenes de divinidades, antepasados, etc.

Siguiendo a R. Guénon, el simbolismo de gruta puede equipararse a cuatro símbolos ancestrales y poderosos: el laberinto, el corazón, la montaña y el huevo del mundo (Guénon R, 1995, pp155-178); veámoslo con detenimiento:

¹³³ “El Cristo”, A. Besant, Sophia, 1899, pp 288.

- **La cueva y el laberinto.** Hay una clara relación entre el símbolo cueva y el laberinto, en cuanto a la idea de viaje subterráneo, y en clara relación con los ritos funerarios, y por analogía con los ritos iniciáticos que representan una muerte en un tipo de vida, con el consecuente renacimiento a otro tipo de vida. La caverna funeraria representa la muerte física y real, y la caverna iniciática equivale a la muerte simbólica. Muerte y nacimiento son dos caras de un mismo cambio de estado, y el paso de un estado a otro debe realizarse en la total oscuridad; entendiendo aquí oscuridad como ocultamiento. De hecho, en la caverna iniciática hay luz, la iluminación del conocimiento; mientras en el exterior están las tinieblas, que representan el mundo fenomenológico, material: la ignorancia (Guénon R, 1995, pp 156)¹³⁴.
- **La cueva y el corazón.** La equivalencia del símbolo cueva, corazón y montaña es referente al concepto de *centro espiritual*. El corazón es el símbolo del centro, ya sea del ser humano (microcosmos) o del mundo (macrocosmos). Hay una expresión tradicional que habla de “*la caverna del corazón*” en clara alusión al significado expuesto anteriormente.

La palabra sánscrita “*Guhâ*” designa dos significados: por un lado caverna, y por otro la cavidad interna del corazón, y por supuesto al mismo corazón. Para la tradición hindú, la caverna del corazón es el centro vital donde reside el propio Brahma o Atmâ. Si seguimos etimológicamente la raíz “*Guh*”, significa “*esconder*”; y con una ligera modificación, “*Gup*”, deriva de “*Gupta*”, que es lo secreto, lo que no se manifiesta al exterior.

¹³⁴ Este estudio referido a la relación entre cueva y laberinto fue publicado por R. Guénon en octubre de 1937 en E.T.

En griego es el equivalente a “*Krypto*”, de donde procede el término “*cripta*”, que es equivalente a cueva.

Estas ideas se refieren al centro, como el lugar escondido e interior, secreto e íntimo, donde acontece la iniciación. Por supuesto es un lugar vetado a los profanos y defendido por estructuras laberínticas.

Hay otra expresión tradicional que habla “*del triángulo del corazón*”, en clara alusión al emblema del corazón, que es un triángulo con el vértice hacia abajo. La cueva se representa simbólicamente de la misma manera, y en relación inversa y complementaria, la montaña, como más adelante veremos, se representa gráficamente como un triángulo con el vértice hacia arriba.

En “*la caverna del corazón*” se oculta el principio mismo del ser (Atmâ de los hindúes), pero de una manera virtual, implícita, replegada, esperando desplegarse y manifestarse mediante la iniciación; por eso la cueva es el lugar del segundo nacimiento, como reza en los textos de los “*Katha-Upanishad*”: ...”*sábeté tú que este Agni, que es el fundamento del mundo eterno, y por el cual éste puede ser alcanzado, está oculto en la caverna (del corazón)...*”¹³⁵.

Por último, el análisis etimológico nos revela la clara interrelación de todos los símbolos, en cuanto que el dios egipcio *Horus* procede de la palabra, también egipcia, *Hor*, que significa corazón (Horus: corazón del mundo); y deriva al latín *Cor*. La raíz de *Hor* procede del sánscrito que es *Hr*, que a su vez deriva en las palabras *Heart*, anglosajona; *Herz*, en alemán, y *Kêr* en griego, para designar al corazón. En hebreo la palabra *Hôr* significa

¹³⁵ Para más información véase *Katha-Upánishad*, Vallî III, Shruti I.

cueva y *Hé* montaña; con lo cual, pone en relación los conceptos: corazón-cueva-montaña (Guénon R, 1995, pp 165).

- **La cueva y la montaña.** Como centro espiritual, la cueva puede estar situada bajo la montaña o en su interior. El símbolo de la montaña es más primordial y antiguo que el de la cueva como centro espiritual, pues la montaña se ve desde el exterior y representa un tiempo en el cual la verdad era accesible a todo el mundo. Con el paso del tiempo se tuvo que ir ocultando la verdad a los ojos profanos, pues no todos los individuos estaban maduros, y el centro espiritual se oculta en estratos más profundos en la caverna. Como vemos el centro espiritual no abandonó la montaña tan sólo descendió hacia el interior, con lo cual el mundo celeste pasó a ser un mundo subterráneo.

Como hemos indicado anteriormente, el símbolo de la montaña es un triángulo con el vértice hacia arriba, que también representa el símbolo de lo activo o masculino. Igualmente, el triángulo con el vértice hacia abajo representa el corazón, la cueva, la copa (Santo Grial) y el símbolo de la pasividad y de lo femenino.

Si hacemos descender el centro espiritual bajo la montaña, gráficamente se representaría con dos triángulos: uno superior, más grande, con el vértice hacia arriba, que representa la montaña; y otro inferior, más pequeño, con el vértice hacia abajo, que representa la caverna. El triángulo inferior es más pequeño porque es el reflejo del superior; pues siguiendo a la cábala hebrea,

“el macroprosopo” (macrocosmos, gran rostro) tiene como reflejo *“el microprosopo”* (microcosmos o pequeño rostro).

También podemos situar la cueva en el interior de la montaña, con lo cual el símbolo de la cueva debe de ser más pequeño y sus vértices contactan con los lados del triángulo-montaña. Esta imagen está simbolizada análogamente en la cámara interior secreta de las pirámides, y es exactamente el símbolo del sello de Salomón; por ello, si hacemos crecer el triángulo–cueva y lo igualamos en tamaño el triángulo-montaña, nos sobresaldrán las puntas y se convertirá en *“la estrella de David”* (Guenón R, 1995, pp 166).

- ***La cueva y el huevo del mundo.*** Antes de pasar a analizar la equivalencia de estos dos símbolos, pasaremos a analizar la equivalencia entre el huevo del mundo y el corazón, lo que nos hará comprender más exactamente la relación de significados. Aparte de la relación evidente en cuanto a la forma del huevo y el corazón, hay una relación más profunda: El huevo del mundo es central en relación al cosmos, y es aquello a partir de lo cual se puede efectuar un desarrollo posterior y, por lo tanto, equiparable al fruto. En el huevo del mundo está contenido el llamado *“embrión de oro”*, que los hindúes llaman *hiranyagarbha* o *avatâra* o *agni* o *brahmâ*, que en esencia son diversos atributos divinos (Guénon R, 1995, pp 170). El oro como se considera *“luz mineral”*, o *“sal de los metales”*, caracteriza su naturaleza ígnea. Si añadimos su posición central, lo asimila más con el sol, que es en todas las tradiciones un símbolo del *“corazón del mundo”*.

El huevo del mundo se relaciona con el “*pinda*”, o embrión sutil y germen permanente e indestructible del ser, es un núcleo de inmortalidad que los hebreos denomina *lûz*. El *lûz* puede estar en varias situaciones corporales y tiene una clara relación con la doctrina hindú de los chakras. El *lûz* se sitúa en distintos lugares: en el hombre ordinario, en estado de “*sueño*”, está situado en el coxis; cuando se adquiere un mayor desarrollo y se está a punto de germinar el segundo nacimiento iniciático, se sitúa en el corazón; cuando se adquiere gran perfección, está situado en el ojo frontal o entrecejo; y llegado a los estados supraindividuales, se sitúa en la coronilla¹³⁶.

La cueva, el corazón y el huevo del mundo, por lo tanto, tiene en común muchas características, pues son centrales con respecto al cosmos, y a la vez contiene en germen todo lo que posteriormente se manifestará. Todas las cosas están en el interior del huevo del mundo, en un estado de repliegue al igual que en el corazón o en la cueva (Guénon R, 1995, pp172 y 2003, pp 90; Roob A, 2005, pp 100)¹³⁷.

El *primer nacimiento* es el nacimiento físico, que acontece en la naturaleza; el *segundo nacimiento* acontece en el interior de la cueva, y es una regeneración

¹³⁶ La serpiente enroscada al huevo del mundo y a veces al ónfalos y al betilo, es lo mismo que Kundalinî enroscada al núcleo de inmortalidad. A semejante posición inferior del *lûz* se alude directamente en la fórmula hermética: “*visita inferiora térrea rectificando in venies occultum lapidem*”, siendo aquí la rectificación el enderezamiento que indica después del descenso el comienzo del movimiento ascendente correspondiente al despertar del Kundalinî.

¹³⁷ Muchos místicos han tenido visiones del huevo del mundo, como Hildegard von Bingen (1098-1179): “*entonces vi una formación gigantesca, redonda e imprecisa, hacia arriba se hacía más fina, como un huevo... Su capa exterior parecía tener un fuego luminoso (empyeum). La membrana que tenía debajo era sombría. En el fuego claro flotaba una bola de fuego rojiza y chispeante (el sol)*” (Roob A, 2005).

psíquica que acontece en el propio individuo. Pero todavía nos queda un *tercer nacimiento* que, iniciándose en la cueva, nos saca de ella, siendo un “*nacimiento extracósmico*”, que acontece en los estratos espirituales y lleva a la supraindividualidad. Este tercer nacimiento nos lleva fuera de la cueva, para lo cual habrá que retirar la piedra que la cierra, cual si fuera un sepulcro. Por ello, en este sentido, la cueva se asemeja a un sepulcro, y el simbolismo del nacimiento a la crisálida que se convierte en mariposa. Una vez que se ha producido este nacimiento extracósmico, la luz que vimos que antes tenía la cueva, pasará al exterior, permaneciendo la cueva con una ligera penumbra, tan sólo iluminada por el sutil reflejo que entra por la bóveda de la misma, por la llamada “*puerta solar*” o “*techo del mundo*”.

A nivel microcósmico la puerta solar se corresponde con lo que los hindúes llaman *Brahma-Randhra* y que es el punto de contacto del individuo con el séptimo rayo del sol espiritual, situado en la coronilla. Esta iluminación indirecta evoca la *imagen de la caverna de Platón*, en la cual sólo se ven sombras gracias a la tenue luz que procede del exterior, y también se corresponde con la visión “*quasi per speculum in aenigmate*” de la que habla San Pablo en las cartas a los Corintios.

Como podemos observar, todos estos símbolos nos hablan de la necesidad de morir y renacer, saliendo de nuestras prisiones para poder contemplar la realidad tal cual es, sin la percepción deformada de nuestra vida cotidiana. Este proceso, a nivel macrocósmico, se simboliza por una vía axial, representada por el rayo solar que señala la dirección y la elevación del ser, después de superar etapas sucesivas. A nivel microcósmico, este proceso se simboliza en la *sushuminâ*, que desde el

coxis nos lleva hasta la coronilla; y desde aquí, a través del rayo solar, nos conecta en dirección a su propia fuente; estando a lo largo de *sushuminâ* los distintos chakras o *lûz*, según la tradición hindú o hebrea.

Una vez vista en profundidad la similitud en la simbología de los centros espirituales, quiero detenerme en el estudio de la salida o apertura de la cueva, pues como acabamos de ver, es fundamental para el desarrollo definitivo del ser. Esta apertura, según hemos observado, está cerrada en la cueva por una piedra, que hay que quitar y está situada en el cenit de la bóveda de la misma. Es también conocida como “*ojo cósmico*” o “*cubo de la rueda solar*”, correspondiendo, a nivel microcósmico, con la coronilla. Según ciertos ritos, de este punto pende la “*plomada del gran arquitecto*”, que señala la dirección del “*eje del mundo*”, lugar donde se sitúa la Estrella Polar; por eso en la tradición extremo-oriental, la Estrella Polar representa la sede de la llamada gran unidad (*tai-i*). Según lo expuesto, para salir por la cima, hay que retirar la piedra, llamada “*clave de bóveda*”. Este rito iniciático está perfectamente contemplado en la masonería escocesa (*escalón 13 o “arco real”*) y en la inglesa (*arch masonry*)¹³⁸.

De todo esto, se hace evidente que en toda cueva debe de haber dos puertas; una subterránea, por donde el iniciado entre en la cueva, que se llama “*puerta de los hombres*” y el neófito se inicia en los “*pequeños misterios*”, y otra de salida, que está en la bóveda, que se conoce como “*puerta de los dioses*”, y es por donde se sale después del tercer nacimiento iniciático y se inicia uno en los “*grandes misterios*”. Las puertas se corresponden con los dos solsticios: la primera con el de

¹³⁸ En este punto es importante consultar los estudios realizados por R. Guénon acerca de la masonería y sus ritos y acerca de la influencia del rito masónico en la obra general del autor (Ariza F, 1995. pp224 y 2002, pp177; Díaz MA 2002, pp 155).

verano, representado a nivel zodiacal con cáncer, y la segunda con el de invierno, coincidiendo con el signo de capricornio. Según esto, el ciclo anual se divide en dos mitades:

- **Descendente.** El sol se dirige al sur y nos desplazamos desde el verano al invierno. La luna es menguante. Coincide a nivel microcósmico con el “*pitrí-yâna*”, y a nivel macrocósmico con “*la puerta de los hombres*”.
- **Ascendente.** El sol se dirige al norte y nos desplazamos desde el invierno al verano. La luna es creciente. Coincide a nivel microcósmico con el “*dêva-yâna*”, y a nivel macrocósmico con “*la puerta de los dioses*”.

En función del grado espiritual del individuo se puede salir por una y otra puerta; de aquí que si se sale por *pitrí* se vuelve a entrar en la caverna, y si se sale por *dêva* se sale al cosmos y no puede existir retorno al mundo manifestado. Por eso esta puerta es de salida definitiva, y la de *pitrí* es de entrada y salida. Por lo tanto, el individuo que salga por *dêva* sólo puede volver al mundo manifestado si expresa su voluntad de que así sea, es decir, después de ser iluminado y salir al supracosmos, desciende voluntariamente al mundo fenoménico: éste es el claro ejemplo de Buda. Pero también esto puede ocurrir por voluntad y expresión directa de un principio supracósmico, cuyo ejemplo es Cristo. Cristo y Buda nacen al mundo fenoménico en el solsticio de invierno, el uno como expresión y voluntad de Dios (Cristo), y el otro por su propia voluntad de volver a instruir a los hombres (Buda).

Siguiendo este esquema de eje polar norte-sur, el solsticio de invierno se corresponde con el Polo Norte, y el de verano con el Polo Sur, correspondiendo con

el equinoccio de primavera al Este, y el de otro al Oeste. Esta distribución puede equipararse a las divisiones del día del siguiente modo:

- Invierno: Norte: Medianoche.
- Verano: Sur: Mediodía.
- Primavera: Este: Mañana.
- Otoño: Oeste: Tarde.

Según lo visto, el nacimiento de Cristo es en invierno y a medianoche, en clara alusión a su nacimiento por la “*puerta de los dioses*”. Esto mantiene relación con que, en el simbolismo masónico, el trabajo iniciático se realice de mediodía a medianoche.

En la tradición Védica, se precisa más la orientación de las puertas, situándose la puerta *déva* al noreste; es decir, la puerta de los dioses se sitúa hacia la luz y la vida; mientras que la puerta *pitri* o de los hombres, se sitúa hacia el suroeste; es decir hacia la sombra y la muerte. Estas orientaciones (noreste y suroeste) están en clara relación con los giros y circunvalaciones que se realizan en los ritos y danzas tradicionales. Así por ejemplo, en la tradición hindú y tibetana, se seguirá de izquierda a derecha; mientras en la tradición islámica, se gira de derecha a izquierda, en sentido contrario a las agujas del reloj; dependiendo de la orientación del eje Norte-Sur (Shah I, 2006, pp 320; Bonaud C, 1994, pp 115)¹³⁹.

Por último, concluir esclareciendo la siguiente paradoja: el Norte, aún siendo el punto más alto, en esencia es el más bajo, pues es el inicio del movimiento

¹³⁹ Prueba de ello son las danzas de los Deriches girovaros de la tradición islámica Sufí (Shah I, 2006; Bonaud D, 1994).

ascendente. A su vez el Sur, aún siendo el punto más bajo, en puridad es el más alto, pues donde concluye el movimiento ascendente y comienza el descendente. Siguiendo la ley general de la analogía, hay una reciprocidad inversa, por la cual el más alto para un orden, es el más bajo para el otro. Esto se pone de relieve de forma clara y precisa en la expresión hermética de la *Tabla Esmeralda* (*“lo que está arriba es como lo que está abajo”*) y en la expresión evangélica (*“los primeros serán los últimos y viceversa”*).

6.2 La imagen arquetipal de la montaña

“Pero al modo que un individuo que se halla en un hermoso y variado valle, y examina sucesivamente los manantiales, los jardines, las huertas, los prados, los animales.....encontrándolo todo diferente entre sí, y a medida que asciende a la próxima montaña, va comprendiendo la armonía y relación que todo guarda.....Aquella diferencia y falta de relación entre sí hasta llegar a la inducción de que todo es Uno en esencia, y va al infinito en manifestación.....”¹⁴⁰

La simbología de la montaña viene dada por sus características de verticalidad, masa sólida y estable. Su verticalidad da idea de ser el Axis Mundi y tiene una clara correlación anatómica con la columna vertebral. El simbolismo más importante es el de montaña como lugar sagrado, como centro del mundo. De aquí

¹⁴⁰ “Un sendero”, E. González Blanco, Sophia 1908, pp 66.

que todas las tradiciones tengan en su repertorio la montaña como lugar sagrado (Cirlot JE, 2006, pp 316).

En muchas culturas la montaña también está en relación a montículos de tierra que simbolizan a la diosa y que está en relación con el Omphalos clásico y con el antiguo relicario budista (*Stûpa*). Evidentemente engrandecido se convierte en la montaña de los dioses (Campbell J, 1996, a, pp, 325)¹⁴¹. En un antiguo mito sumerio, el cielo (*An*) y la tierra (*Ki*) eran al principio una única montaña (*Anki*), de la que la parte inferior, la tierra, era femenina; y la parte superior, el cielo, masculina. Pero los dos fueron separados (como Adán, en Adán y Eva) por su hijo Enlil (en la Biblia fue su creador Yahvé), y a partir de ese momento apareció el mundo de la temporalidad (como cuando Eva comió de la manzana) (Campbell, 1999, b, pp 336).

Como hemos visto anteriormente, la montaña se asemeja al Axis Mundi, que une la tierra y el cielo, toca al cielo y señala el punto de vista más alto. Esto era proclamado por la tradición israelita; de hecho, Palestina era el país más elevado y no quedó sumergido por el diluvio. Según la tradición islámica, el lugar más elevado de la tierra es la *Caaba*, puesto que la estrella polar testimonia que se encuentra frente al centro del cielo. Para el mundo cristiano, es el Golgota el que está encima de la montaña cósmica. En el fondo todas las creencias expresan un mismo sentimiento, profundamente religioso, que es que nuestro mundo es una Tierra Santa, porque es el lugar más próximo al cielo, ya que desde nuestro país se puede

¹⁴¹ Según este mito de la creación, el huevo cósmico fue mecido y balanceado por las aguas, abriéndose violentamente de golpe y surgiendo de él la montaña del mundo, elevándose hasta el cielo y extendiéndose alrededor de ella la tierra, flotando sobre las aguas y rodeada de 7 muros, siendo la cáscara las montañas que servían de límites (Zimmer H, 1999). El motivo del montículo aparece en los primeros sellos cilíndricos sumerios, poco antes de la invención de la escritura (periodo de Uruk 3500 a.C.), y donde se puede ver a dos carneros enfrentados sobre un montículo de tierra, a cuyo lado surge una serpiente bicéfala, que parece estar a punto de picarlos. El tema mitológico simbolizado es el de la energía que se consume a sí misma, viviendo y muriendo siempre, generadora de la vida y la muerte de todas las cosas (Campbell J, 1996).

alcanzar el cielo, pues nuestro territorio es privilegiado y está en la cima de la montaña cósmica (Eliade M, 1998, pp 98).

Esta significación deriva en que las ciudades santas y santuarios se encuentren en el centro del mundo, y los templos sean réplicas de la montaña cósmica, constituyendo el vínculo entre cielo y tierra.

La montaña, por su forma y vista desde arriba, se asemeja al árbol de la vida, al árbol invertido, con sus raíces en el cielo y cuya copa, en la parte inferior, expresa la multiplicidad, la expansión del universo y la materialización (Cirlot JE, 2006, pp 315). La montaña sagrada, en ocasiones es llamada *montaña blanca*, en relación a sus características de pureza e inteligencia. Como hemos visto anteriormente está en relación, en la mitología occidental, al Olimpo. Esta montaña se asocia a Júpiter y al número 1; mientras que existe una montaña número 2, que está en relación con el dios Marte, con Jano y con Géminis, pues se asocia a los dos aspectos rítmicos esenciales de la creación manifestada (luz-tinieblas, vida-muerte). Esta montaña tiene dos cimas que expresan la dualidad¹⁴².

Según Schenider, a la montaña de Marte están asociadas las profesiones de reyes, médicos, guerras, mártires y mineros. En la tradición occidental el más claro exponente del monte sagrado está representado por la leyenda del Graal como *Motsalvat*, o “monte de la salvación y de la luz”, que es un pico situado en un lugar remoto, donde nadie puede acceder. Las peregrinaciones a montañas sagradas

¹⁴² En esta montaña se alza para los hindúes el castillo de Indra; para los romanos, la morada de Marte, y es morada Géminis, el rayo y el águila bicéfala. A veces se la llama “montaña de piedra” o “morada de los vivos” (en el exterior) y “morada de los muertos” (en el interior). Esta creencia de que el país de los muertos está en el interior de una montaña tiene que ver con la leyenda del Demiurgo, o héroe dormido en el interior de la montaña y que se despertará y saldrá para renovar los asuntos sublunares.

simbolizan el apartarse del plano cotidiano y la ascensión espiritual, de aquí que místicos como San Juan de la cruz, llame a su camino hacia Dios, “la subida al monte Carmelo”. Esto está en clara relación como más tarde veremos, con la idea de ascenso y subida (Haas Alois M, 1999, pp 99); San Juan de la Cruz, 1994, pp 284).

- **Ritos de ascensión.**

Los ritos de ascensión tiene una procedencia muy arcaica. Los ritos de ascensión de una montaña, un árbol o una escalera, persiguen el fin de ascender al cielo (Eliade M, 1999 a, pp 22). Múltiples ritos hablan de que seres privilegiados ascienden a los cielos por montañas, cuerdas, árboles, hilos de araña, etc. Es probable que la ascensión celeste por la subida ceremonial de una escala formará parte de una iniciación órfica. Así lo encontramos en los misterios de Mithra, donde la escala ceremonial tiene 7 peldaños y cada uno estaba hecho de un metal distinto. El iniciado, al recorrer estos 7 peldaños, recorría los 7 cielos. Esta escala mitraica es el eje del mundo y se halla en el centro del universo. Los ritos funerarios también utilizan este mismo simbolismo. De ello, el verbo “*morir*” en asirio es “agarrarse a la montaña”. En egipcio “*myny*” es “agarrarse” y un eufemismo de “morir”. En la tradición mística hindú, *yama*, el primer muerto trepó sobre la montaña como canta el Rig-Veda¹⁴³.

¹⁴³ Según Celso (Orígenes, Contra, Celsum, VI, 22), el primer peldaño era de plomo, se corresponde al cielo y al planeta Saturno, el segundo de estaño y se relaciona con Venus, el tercero de bronce, con Júpiter, el cuarto de hierro con Mercurio, el quinto de “aleación monetaria” con Marte, el sexto de plata con la Luna, y el 7º de oro con el sol. Para Celso, el 8º es la esfera de las estrellas fijas.

Como podemos ver, el símbolo de la montaña y una de sus funciones primordiales que es la ascensión nos pone en clara relación con el símbolo de la escalera o escala. Los egipcios en sus textos funerarios han conservado la expresión Askot Pet (Asket es peldaño), para indicar que la escala de que dispone Re es una escala real que une cielo y tierra¹⁴⁴. En muchas tumbas del tiempo de las dinastías arcaicas se han encontrado amuletos en los que figuraba una escalera. Este significado ha perdurado hasta nuestros días¹⁴⁵. El simbolismo de la escalera es muy rico y figura plásticamente la ruptura de nivel que hace posible el paso de un modo de ser a otro o posibilita la comunicación cielo, tierra e infierno. Es por esto, que la escalera y la ascensión tienen una gran importancia en los ritos de iniciación, ritos de entronización real o sacerdotal, ritos funerarios e incluso ritos matrimoniales.

Como afirma Eliade, el simbolismo de ascensión aparece con mucha frecuencia en la literatura psicoanalítica, lo cual nos hace pensar que es una imagen arquetipal de la humanidad¹⁴⁶. La escalada o ascensión simboliza el camino hacia la realidad absoluta y en la conciencia profana este hecho produce una dualidad de miedo y de alegría, de atracción y de repulsión. Es por ello que este simbolismo está en clara relación con el Axis mundi y con el árbol de la vida. Como Guénon afirma, el carácter primordial de la ascensión, lo da el hecho de encontrarlo en todo

¹⁴⁴ El libro de los muertos afirma: *“Para mí, está instalada la escala, para ver a los dioses.....los dioses le hacen una escala para que, valiéndose de ella, suba al cielo”*.

¹⁴⁵ Varias poblaciones asiáticas primitivas, como los lolos, los karen, etc. Elevan sobre sus tumbas escalas rituales que les sirven a los difuntos para subir a los cielos (EliadeM, 1999).

¹⁴⁶ El escritor francés Julien Green anota en sus diarios del 4 de abril de 1933: “En todos mis libros, la idea del miedo o de cualquiera otra emoción un poco fuerte, parece hallarse unida de modo inexplicable a una escalera. Ayer me di cuenta, cuando pasaba en revista todas las novelas que he escrito.... Me pregunto cómo he podido repetir con tanta frecuencia este efecto sin haberme dado cuenta de ello. De niño, soñaba que me perseguían por una escalera” (Eliade M, 1994).

tipo de culturas y de pueblos, tal es así en los ritos médicos, en los chamanes y en múltiples culturas arcaicas¹⁴⁷. Según A.K. Coomaraswamy, el eje del universo es como una escala por la cual se efectúa un perpetuo movimiento ascendente y descendente; y éste es el cometido de la escalera, posibilitar este movimiento (Guénon R, 1995, pp 245).

La forma que tenga la escala también nos da diversas consideraciones¹⁴⁸. La escala está “unificada” por los travesaños que unen los dos banzos entre sí, y que tiene su equiparación en el antiguo hermetismo cristiano, con la letra “H”, con sus dos trazos verticales y el horizontal que los une. La escala, vista así, es una especie de “puente vertical”. Este es el significado simbólico que tiene la escala en el sueño bíblico de Jacob, por donde suben y bajan ángeles. Por ello, Jacob, donde tuvo la visión erigió un “pilar” como representación del Axis Mundi, y en clara relación con la escalera,

7. EL SIMBOLISMO ARQUITECTÓNICO

El primer punto que ha de señalarse se halla en conexión con el valor simbólico e iniciático del arco arquitectónico, y es que todo edificio construido según criterios estrictamente tradicionales presenta en su estructura y disposición de las partes una significación “cósmica”, susceptible de doble aplicación: entre “macrocósmica” y “microcósmica”, es decir, que se refiere a la vez al mundo y al

¹⁴⁷ En los indios de América del Norte, los diferentes mundos se representan como una serie de cavernas superpuestas y los seres pasan de un mundo a otro, subiendo a través de un árbol central (Guénon R, 1995).

¹⁴⁸ Los dos banzos de la escalera corresponden a la dualidad del árbol de la ciencia o en la cábala hebrea a las dos columnas, la de la izquierda y la de la derecha del árbol sefirótico.

hombre. Esto es válido, en primer lugar, para los templos u otros edificios con destino sagrado en el sentido más restringido del término.

Es lógico que la dimensión cósmica toma cuerpo en múltiples formas, correspondientes a otros tantos puntos de vista, que, a su vez, originarán tipos arquitectónicos diferentes; algunos de ellos estarán particularmente ligados a alguna forma tradicional. Particularmente nos interesa uno, el que aparece como uno de los más fundamentales, y que también, por eso mismo es uno de los más generalmente difundidos: la cúpula.

7.1 La imagen arquetipal de la cúpula

Se trata de una estructura constituida esencialmente por una base de sección cuadrada (poco importa aquí que esta parte inferior tenga forma cúbica más o menos alargada), coronada por un domo, o cúpula de forma más o menos rigurosamente semiesférica. Es fácil advertir que las dos partes de la estructura recién descrita simbolizan la tierra y el cielo, a los cuales corresponden respectivamente, la forma cuadrada y la forma circular (o esférica si la construcción es tridimensional). Aunque este paralelismo se encuentre presente con mayor insistencia en la tradición extremo oriente, no le pertenece, ni mucho menos en exclusiva.

A este significado general se suma otro más concreto: el conjunto del edificio, considerado de arriba abajo, representa el paso de unidad principal (a la cual corresponde el punto central o superior de la cúpula) al cuaternario de la

manifestación elemental. Viceversa, visto de abajo a arriba, es el retorno de esa manifestación a la unidad. Como así lo expresa Florencio Pol en *Sophia*:

*“Debémonos desde hoy, por tanto, Teosofistas y Espiritistas, la más estrecha unión, auxilio y respeto, si respondiendo á nuestra solidaria y sublime Misión hemos de salir victoriosos de la rudas batallas de la artera ciencia mundana, cuyos corifeos fomenta y ceban con sus huestes sus instintos, á costa de nuestra desatentadas divisiones, para enarbolar sobre el Pórtico, siquiera hasta que logremos hacer ondear sobre la cúpula del augusto Templo de la sabiduría, nuestra divina enseña de Amor, de Paz y de Felicidad”*¹⁴⁹.

8. IMÁGENES SIMBÓLICAS DE LOS ANIMALES

Traemos aquí las imágenes simbólicas de los animales por presentar el anagrama de la revista *Sophia* el Ouroboro, ya comentado anteriormente. Como bien sabemos el Ouroboro, es una gran serpiente enroscada en torno a sí misma con el rabo metido en la boca, de manera que forma un círculo continuo, es un símbolo de la eternidad. Era importantísima para el antiguo mito griego de la creación órfica, rodeando al huevo cósmico para dar nacimiento al universo.

¹⁴⁹ “Consulta”, F.Pol, *Sophia*, 1895, pp 429.

8.1 La imagen de la serpiente

Dentro de los simbolismos animales, la serpiente es uno de los más arcaicos y fundamentales. Es sinónimo de energía y fuerza pura. Es un símbolo imaginal muy dual, como posteriormente veremos. A grandes rasgos diremos que, por un lado, las serpientes son poderes protectores de la fuente de la vida y de la inmortalidad. Es por ello, que se la relaciona con la sabiduría abisal y los grandes arcanos de la humanidad. Por otro lado, también se la relaciona con las fuerzas de la destrucción y con el mal inherente a todo lo terreno. Por esto, los teósofos como Blavatsky, opinan que la serpiente simboliza la seducción de la fuerza por la materia, la involución y la persistencia de lo inferior sobre lo superior (Cirlot JE, 2006, pp 406). Al tener una clara conexión con lo femenino, alude a lo primordial y a los estratos más primitivos de la vida.

Muchas de las características físicas de la serpiente dotan de significado simbólico sus cualidades, pues sus anillos estranguladores nos ponen en conexión con la fuerza; la muda de su piel tiene que ver con la resurrección o renacimiento espiritual; su presencia fascinadora está en relación con su fuerza magnética, y su peligrosidad con el aspecto maligno de la naturaleza. Desde el punto de vista de la tradición gnóstica es el más espiritual de los animales, al simbolizar en su dualidad lo positivo y negativo del mundo; es por ello que puede matar y sanar al mismo tiempo. Al estar presente en el simbolismo del Antiguo Egipto, sobre todo en la forma de la serpiente Real, llamada *Uraeus*. Esto tiene que ver con la serpiente que simboliza a Kneph, que “*saca el huevo del mundo*”, por la boca (símbolo del verbo) y que los Druidas llamaban “*huevo de la serpiente*”. Incluso en ocasiones la

serpiente simboliza a Cristo, como la serpiente de dos cabezas, llamada “*Anfisbena*”, una de las cuales representa a Cristo y la otra a Satán (Guénon R, 1995, pp 190).

Parece claro que los dos Set o Shet (el bíblico y el egipcio) son las dos serpientes del caduceo hermético, la vida y la muerte emanadas de un poder único en su esencia y doble en su manifestación. Por eso, en este sentido, la serpiente simboliza la vida, como queda de manifiesto en la serpiente que se enrosca en el bastón de Esculapio. En árabe serpiente es el-hayayah, y la vida el-hayâh; y en hebreo hayâh significa a la vez “*vida*” y “*animal*”. Por eso la raíz *el-hay*, es uno de los principales atributos de Dios: “*el vivificante*” (Guénon R, 1995, pp 158; Campbell J, 1996 a, pp 198 y b, pp 312).

Esto deja en clara similitud el simbolismo del “*árbol de la vida*” y la relación entre Eva y la serpiente. Por eso, en muchas figuraciones medievales, la “*tentación*” se representa como una serpiente enroscada a un árbol, y con busto de mujer. En la parte izquierda de la catedral de Notre Dame, en París, aparece esta representación.

A su vez Set se relaciona con la tradición artúrica, en cuanto volvió al Edén para recuperar el Santo Grial. En este sentido Set podría considerarse una “*prefiguración de Cristo*”, lo que conecta con que los gnósticos, llamados “*setianos*”, podrían ser los mismos que los “*ofitas*” o “*naasenos*”, por cuanto para ellos la serpiente (óphis) era símbolo del verbo y de la sabiduría.

En los festivales griegos prehoméricos, llamados “*tesmoforias*”, que eran solamente para mujeres casadas y que hunden sus raíces en tiempos más arcaicos, aparecía el elemento serpiente de una manera clara y eficiente¹⁵⁰. El festival duraba 3 días. El primer día se llamaba *ánodos*, la subida al lugar sagrado (Tesmoforio); el segundo día, el lloroso día de ayuno (*nesteria*) y el tercer día, se celebraba el banquete de carne. La ceremonia incluía el enterramiento de sacrificios de noche y la recuperación de los restos en descomposición de cerdos que se guardaron en el Megara de Deméter -unas zanjas naturales del templo de la diosa- el año anterior, donde se les abandonaba hasta que se pudrían y sus huesos eran izados a la superficie y se colocaban sobre un altar. En este instante son arrojadas a la megara unas figuras de serpientes y de seres humanos hechos de harina y trigo¹⁵¹. Es curioso que en las islas, como en la Polinesia, al no conocerse las serpientes, esta figura sea sustituida por el monstruo Angurla, con idénticas connotaciones simbólicas que el ofidio.

La antigüedad simbólica de la serpiente es la misma que el laberinto y el renacimiento, y se remonta al paleolítico (Campbell J, 1996, b, pp 373). Por otro lado, la energía se imagina en la India como una figura de serpiente, y el yogui es el dueño de este poder, tanto en sí mismo (control de sus estado físicos, mentales y espirituales), como en el mundo. El motivo de la serpiente demonio (Naga), que juega un importante papel en la posterior religión hindú, ha sido desarrollado a través del tema primitivo del monstruo-serpiente del abismo (Campbell J, 1996, a, pp 412).

¹⁵⁰ Era un festival celebrado en memoria de Deméter y Perséfone, donde se ofecen lechones y es posible que más arcaicamente, seres humanos. Era sólo para mujeres que debían ayunar durante 3 días (Campbell J, 1996).

¹⁵¹ Se decía que dentro y alrededor de las grietas hay serpientes que consumen la mayor parte de lo que se arroja al interior, y por eso se escuchaba un zumbido ensordecedor (Campbell, 1996).

Es ampliamente conocido el tema mitológico de la serpiente y la doncella, que apareció por primera vez en algún lugar de la zona tropical desde África hasta Oriente próximo e India, pasando por Arabia. Esta tradición se difundió también al Sureste Asiático, Indonesia y Melanesia, como así atestiguan los restos arqueológicos paleolíticos. El mito de la serpiente-doncella está unido a la idea de la planta cultivada, surgiendo probablemente de la misma zona geográfica (Campbell J, 1996, b, pp 312). En esta amplia zona geográfica se produjo una comunicación efectiva de pensamiento y de técnica, que duró siglos y que cristalizó en la aparición de este mito y en el cultivo de plantas. A esta región geográfica, Campbell la llama *zona citogenética*, y todos los humanos habitantes de esa zona aprecian una receptividad psicológica similar para que cristalizaran los mismos procesos. Campbell data en el 7500 a.C. esta eclosión, dejando bien claro que el mito florece entre los horticultores (Campbell J, 1996, b, pp 318 y 2002, pp 99).

El simbolismo de la serpiente de vida eterna apareció en el periodo paleolítico, junto con otros contenidos simbólicos como el pez y el laberinto de la muerte. Esto nos sugiere que en el Paleolítico tardío ya está desarrollada esta mitología junto con la diosa del renacimiento espiritual. En estas zonas tropicales, suaves climatológicamente y dominadas por la planta, la feminidad era el modelo dominante, y por eso en el mito de la serpiente la doncella tenemos varios elementos básicos constantes:

- La joven lista para el matrimonio (Ninfa), asociado a los misterios del renacimiento y la menstruación, que se identifican con la fuerza lunar.

- El semen masculino fructífero, identificado con las aguas del cielo y la tierra, imaginado en la serpiente fálica, parecida al agua y al relámpago, y por lo que la doncella será transformada.
- Una experiencia de la vida, como cambio, transformación, muerte y nuevo nacimiento.

La analogía de la muerte y resurrección se asocia al crecimiento y disminución de la luna, la desintegración del agua y fructificación de la semilla; y la mudanza de la piel de la serpiente como muerte y renacimiento. Es evidente, como aporta Campbell, que el mito de la doncella y la serpiente se irradió desde esta franja geográfica hacia el Mediterráneo, siendo este mito el generador de la leyenda de Perséfone y de Eva¹⁵² (Eliade M, 1999, a, pp 68; Campbell J, 2002, pp 175).

En la India antigua, muy anterior a las enseñanzas de Buda, existía el señor Parsha, cuyo animal simbólico era la serpiente, porque en el momento de su percepción, y estando desnudo, fue atacado por un demonio, siendo protegido por un par de serpientes, las serpientes cósmicas. El demonio envió contra el santo, animales para que le atacaran y desencadenó un huracán de lluvia torrencial. En aquel momento el rey serpiente, que habitaba bajo la tierra, emergió junto con la diosa Shri Lakshmi, que tenía forma de serpiente; después de hacer una reverencia al santo hombre, se pusieron a sus lados, extendiendo sus capuchas sobre él para protegerle¹⁵³ (Eliade M, 1991, pp 233). Esta leyenda jainista está en clara relación

¹⁵² El mito de la doncella y la serpiente más arcaico que se ha conservado es el que aparece en las islas Almirante, al Norte de la Costa de Nueva Guinea, y donde aparece una joven cuyo esposo serpiente dio el fuego a sus hijos, con lo cual, en este mito se conjugan dos viejas historias, el mito de la caída femenina y el robo masculino del fuego (Eliade M, 1999).

¹⁵³ Esta imagen está en relación con una escena reproducida en el valle del Indo, y que data del 2000 a. C (Campbell J, 1996, a).

con la leyenda de Buda, por la cual, estando meditando bajo el árbol Bodhi, los cielos se oscurecieron durante siete días y descendió una lluvia prodigiosa, pero Muchalinda, el rey de las serpientes, emergió a la superficie de la tierra y protegió con su capucha a Buda (Coomaraswamy AK, 1999, pp 110)¹⁵⁴.

En el episodio bíblico de Eva y el árbol, no se indica que la serpiente que se le apareció y le habló era una deidad que había sido adorada en Levante, en los siete mil años anteriores a la composición del libro del Génesis¹⁵⁵.

La maravillosa capacidad de la serpiente para mudar la piel y renovar su juventud, le ha proporcionado en todo el mundo y culturas el carácter de señor de las aguas, mora en la tierra, entre las raíces de los árboles, frecuenta los manantiales, lagunas y cursos de agua; se desliza con un movimiento de olas y asciende a las ramas de los árboles como una liana, para colgar de ellos como una fruta mortal. Es evidente su sugerencia fálica, pero como devoradora también sugiere los órganos femeninos, por lo que expresa una imagen dual que opera sobre los sentimientos. Su mordedura se asocia al fuego y el agua.

En el sello sirio-hitita, que muestra al héroe mesopotámico Gilgamesh, Campbell describe en detalle cómo aparece una columna hecha de anillos de serpientes, que es el Axis-Mundi, o eje alrededor del cual giran todas las cosas, en cuya parte superior está el sol con cuatro o cinco círculos pequeños que simbolizan

¹⁵⁴ En la leyenda de Pashua, la serpiente surge en el momento de perfección y en el episodio de Buda, aparece después de la iluminación, y representa un tema de conciliación con las fuerzas naturales. La serpiente, nacida de sí misma, después de mudar la piel, simboliza el principio lunar del eterno retorno.

¹⁵⁵ En el Louvre hay un faraón de esteatita verde, del 2025 a. C., del rey Gudea de Lagash, donde se ve cómo a través de un par de puertas, que están abriendo dos dragones alados, llamados león-pájaro, aparecen dos víboras apareándose, entrelazadas en una vara, a la manera del caduceo del dios Hermes (Eliade M, 1999 a).

los cuatro ríos, que fluyen hacia las cuatro partes del mundo. Acercándose por la izquierda está el poseedor del anillo que es conducido por un león-pájaro (en la Biblia, se les llama Querubín). Debajo hay una cenefa que asemeja al caduceo. Como vemos están representados todos los símbolos del mítico jardín de la vida (Campbell J, 1996, a, pp 444).

Como veremos más tarde, en estas primitivas representaciones del Edén la divinidad puede ser femenina y no hay rastro de peligro ni culpabilidad; es más, el fruto del conocimiento y de la vida inmortal, está allí para que puedan ser cogidos por los humanos. Estos conceptos mitológicos del Neolítico y de la Edad de Bronce, son transformados y cambiados en el contexto del patriarcado hebreo de la Edad de Hierro del primer milenio antes de Cristo; y como cita del Génesis 3:21-24, Yahvé maldice a la serpiente y Adán y Eva son expulsados del paraíso por comer del árbol del conocimiento del bien y del mal. Para evitar su regreso, Yahvé colocó al este del Edén a un querubín con una espada flamígera (Campbell J, 1996, b, pp 117).

Como nos relata Campbell, Jane E. Harrison, demostró que en los festivales agrarios y en los cultos históricos de Grecia sobrevivían numerosos vestigios de la mitología prehomérica, donde había una diosa, madre de los vivos y de los muertos, cuyo marido tenía forma de serpiente, sus mitos eran oscuros y tenebrosos; normalmente cerdos y humanos que se arrojaban a zanjas y grietas en bosques y campos, al crepúsculo. Antes de que entraran violentamente en los lugares de culto, los nómadas arios pastores de ganado, por el norte; y por el sur, los semitas pastores de ovejas y cabras, había prevalecido una forma de entender la naturaleza orgánica, vegetal, no heroica, que era odiada por los bárbaros pastores. El principal

ejemplo bíblico era la victoria de Yahvé sobre la serpiente del mar cósmico Leviatán, de lo que se jactó ante Job¹⁵⁶. Esta hazaña bíblica tiene su correspondencia con el triunfo de Zeus sobre Titán y se asemeja a la victoria del rey del panteón védico, Indra, sobre la serpiente cósmica Vitrá. Los tres mitos, en realidad son variantes de un arquetipo común (Campbell J, 1996, a, pp 212).

El tema mitológico de la serpiente continúa hasta la época que narra el éxodo, pues Moisés asusta al faraón con una mágica vara-serpiente, vara con la que obtuvo agua de la roca en el desierto¹⁵⁷. Cuando poco después, en el desierto, el pueblo murmuró contra Yahvé: *“Yahvé envió serpientes de fuego que mordieron a la gente y muchas gentes de Israel murieron... y Moisés rezó por ellos, y Yahvé le dijo a Moisés: Haz una serpiente ígnea y colócala en un poste, y todo el que haya sido mordido, al verla, vivirá. Moisés hizo una serpiente de bronce y la colocó en un poste, y si una serpiente mordía a cualquier hombre, éste miraba a la serpiente de bronce y vivía”* (Número: 21:5-9). En el libro II de Reyes se informa que en Jerusalén, el pueblo siguió aclamando a este ídolo de bronce en forma de serpiente, hasta la época del rey Ezequías (719-691 a.C.), el cual lo rompió en pedazos, pues el pueblo lo idolatraba, ofrecía incienso y le llamaba Nejustán.

No deja de ser curioso, como afirma Campbell, que la principal tribu sacerdotal de Yahvé se llamen tribu de Leví, que procede de la raíz verbal Leviatán, y que las

¹⁵⁶ Se puede ver en Job 41: 1-8, siendo su equivalente para los griegos, la victoria de Zeus sobre Tifón, el menor de los hijos de Gea, la diosa tierra. Esta victoria le supuso alzarse como patriarca en el monte Olimpo, por encima de la gran diosa madre. Titán era mitad hombre, mitad serpiente.

¹⁵⁷ Yahvé le dijo a Moisés: « ¿qué tienes en la mano? », y Moisés le dijo: “una vara”. Yahvé dijo: “*arrójala al suelo*”. Así que la arrojó al suelo y se convirtió en una serpiente, y Moisés huyó de ella. Pero Yahvé le dijo a Moisés: “*acerca la mano y cógela por la cola*”. Así que acercó la mano y la cogió, y en su mano se convirtió en una vara. Éxodo 4:2-4

primeras representaciones del dios irrepresentable fueron las de un dios con piernas de serpiente.

Por otro lado, el simbolismo de la serpiente lo encontramos en los antiguos ritos iniciación de Mitra, que aparece por primera vez en el 1400 a.C. en tratados de los hititas y los mitannis. Toda su simbología la desplegó en el periodo helenístico (Campbell J, 1996, a, pp 347).

Las representaciones de Mitra se han encontrado a cientos por toda Europa¹⁵⁸. La imagen de Mitra, Tauroctomus, nos muestra al dios con expresión de dolor y compasión cuando clava el cuchillo, asumiendo sobre sí la culpa¹⁵⁹. De la herida del cuello mana sangre, como si fuera grano¹⁶⁰. Como hemos dicho, por debajo se desliza una serpiente, representación del principio de la vida, unida al ciclo de la renovación, mudando la muerte. El perro coge la sangre (el grano), como el arquetipo de la vida alimentada por el sacrificio; el escorpión, que se agarra a los testículos del toro, tipifica la victoria de la muerte (Gómez de Liaño I, 1999, a, pp 216).

En las grutas del culto helenístico de Mitra se celebraban todos estos festivales del ciclo solar con ritos iniciáticos. Se sacrificaba un toro sobre un pozo, donde yacía el iniciado, de forma que se le bautizaba con una cascada de sangre caliente del toro. Dos ayudantes, uno antes del sacrificio, y otro después de él, sujetaban

¹⁵⁸ Se le suele representar como un joven con gorro clavando un cuchillo a un toro en el cuello. Su sangre mana y sirve de alimento a un perro. Bajo el toro se encuentran una serpiente y un escorpión, que coge los testículos del toro. Esta imagen es llamada Mitra Tauroctomus.

¹⁵⁹ En el equivalente imagen cristiana del sacrificio de la cruz, el salvador carga a sus hombros los pecados de la humanidad. Cristo es el cordero del sacrificio y en Mitra es el sacerdote del sacrificio.

¹⁶⁰ El antiguo mito del tema zoroástrico del grano que surge de la médula del buey.

antorchas encendidas, una hacia arriba, y otra hacia abajo, para representar la subida de la luz al mundo superior, y el descenso al inferior, la salida del sol y la puesta del sol, los equinoccios de primavera y otoño, nacimiento y muerte, y el flujo de la energía de la luz desde el acto central del sacrificio¹⁶¹. Estos ayudantes, llamados *dadóforos*, pueden llevar cabezas de toro y de escorpión.

El mito del sacrificio del toro por Mitra tiene un paralelismo profundo con la comida sacramental, como hemos comentado anteriormente, porque el trigo brotó de la médula espinal del toro (el pan) y de su sangre brotó la vid (el vino). Este rito de iniciación del “baño en la sangre del toro”, introduce a un misterio mayor, llamado “tiempo ilimitado” o *zervan akarana*, que está simbolizado en la figura encontrada en los yacimientos arqueológicos del templo de Mitra del puerto romano de Ostia, que data del 190 d.C: un cuerpo masculino desnudo, con cabeza de león, de cuya espalda surgen cuatro alas que llevan los símbolos de las estaciones del año. En cada mano sujeta una llave y en la izquierda, el cetro de la autoridad. Una serpiente se enrosca con siete vueltas en el cuerpo y descansa su cabeza sobre la frente del humano. Un símbolo sobre el pecho representa el llameante rayo. Como H. Zimmer apunta, este rayo es un aspecto de Buda Vafradhara o “llevando el rayo”, representado el arma o sustancia de verdad diamantina. Esta representación simbólica se asemeja a la figura hindú de Vishnu, donde la serpiente se enrolla al cuerpo del hombre, como si este fuera el Axis-Mundi, o quizá deberíamos decir su columna vertebral (Zimmer H, 1999, pp 229; Campbell J, 1996 a, pp 305).

¹⁶¹ El signo zodiacal de Taurose encuentra en el equinocio de primavera y Escorpio en Otoño. Esta implicación astrológica tiene gran importancia en los ritos de sacrificio de Mitra.

El mito Zervan Akarana es un dios dual, pues el león es símbolo de luz solar y la serpiente es el ciclo rítmico de las mareas lunares del tiempo que nunca cesa. La serpiente forma siete anillos, los anillos de la temporalidad. En el mundo helenístico fueron identificados con las siete esferas celestiales, que dan nombres a los días de la semana¹⁶². La vía mística atravesaba estos siete anillos para llegar a la verdad diamantina.

En la mitología védica hindú, Indra, el rey guerrero y salvador de los dioses mató a Vritra, el que todo lo envuelve y que es una serpiente, aunque también se la describe como un toro. Es por ello que existe una importante analogía entre Mitra e Indra¹⁶³. La función de estos cultos era conseguir una transformación psicológica en el candidato y acceso al conocimiento, llegando su mente a la comprensión de que la divinidad se halla, de manera inherente y trascendente en todas las partículas del Universo y en todos los seres, y que la dualidad es totalmente secundaria. Esta enseñanza es la misma que la de las escuelas de yoga de la India, fundamentalmente la del yoga Kundalini de los períodos Gupta y Posgupta. En este caso, se pretende sacar el “poder de la serpiente” o fuerza espiritual del yogui de su asiento en la base de la columna vertebral hacia arriba, por una senda interior, hasta la coronilla, completando siete etapas de desarrollo, como veremos en otro lugar de este estudio (Eliade M, 1999, b, pp 77).

¹⁶² Si vemos las correspondencias en español son : Dies-Lunae:Lunes; Dies-Martis:Martes; Dies-Mercuri:Miércoles; Dies-Juvis:Jueves; Dies-Veneris:Viernes; Sabbatum del hebreo Sabbath: Sábado; Dies Dominicus: Domingo.

¹⁶³ Parece ser que las analogías entre Mitra e Indra son debidas a un mismo origen mitogenético.

En antiguas tumbas palestinas aparecieron muchos sellos con nombres judíos, junto con figuras de los dioses de Egipto, Siria y Babilonia. Estas figuras se llaman *Anguipedo* o dios con piernas terminadas en forma de serpiente¹⁶⁴.

En las sectas órficas-dionisiacas de los primeros siglos de nuestra era, la desnudez y el culto a la serpiente estaban presentes igual que en muchos cultos cristianos primitivos, como una forma de retorno al paraíso y liberación de la esclavitud del tiempo. San Epifanio (315-402 d.C.), que durante 35 años fue obispo de Constancia en Chipre, denunció en un opúsculo el servicio eucarístico de una de las sectas cristianas ofiolatras de su época¹⁶⁵. Según Leisegang en los misterios ocultos paganos de carácter dionisiaco, las serpientes vivas eran sustituidas por una de oro. Aquí existe un proceso de fusión de sectas paganas, junto con sectas cristianas, pues la serpiente, la figura del propio Satán en el pensamiento cristiano ortodoxo, se convierte en el elemento fundamental del matrimonio místico en la versión cristiana (Campbell J, 1996, b, pp111).

En un tablero de oro del siglo XVI, acuñado por el famoso orfebre de Anneberg en Laponia, Hieronymus Magdeburger, se puede observar una serpiente ascendiendo por la cruz de Cristo. Esta imagen puede estar en relación con el mandato de Yahvé a Moisés que hemos visto anteriormente en el libro de los números. Igual que la visión de esta serpiente neutralizaba el veneno y la enfermedad, Juan en su evangelio: *“A la manera que Moisés levantó la serpiente en*

¹⁶⁴ En el libro segundo de los macabeos hay un pasaje donde se dice que cuando se estaban preparando para el entrenamiento los cuerpos de vaíos judíos que habían muerto luchando por Yahvé, se descubrió que cada uno de ellos llevaba *“un amuleto de ídolos de Jamnia”*. II Macabeos 12:32-45.

¹⁶⁵ *“Tienen una serpiente que guardan en una cesta determinada... y que sacan de su escondrijo cuando celebran sus misterios. Apilan hogazas de pan sobre la mesa y llaman a la serpiente... Es un animal astuto... Sube reptando la mesa y se enrosca sobre las hogazas...No sólo parten el pan sobre el que se ha enroscado la serpiente y lo administran a los presentes, sino que cada uno besa la boca de la serpiente... y se prosternan ante ella y llaman a esto Eucaristía..”* San Epifanio-Panarion I: 37,5.

el desierto, así es preciso que sea levantado el hijo del hombre". (San Juan 3, 15); por lo que Jesús, alzado en la cruz, neutraliza el veneno de la serpiente en el Edén (Campbell J, 1999, b, pp 303).

Antes de las descripciones que hemos visto de San Epifanio, San Hipólito nos muestra el sentido oculto en el culto a la serpiente cuando nos describe la cosmología de los Plerates, que fue una secta cristiana ofiolatra de su época¹⁶⁶. En estas sectas ofiolatras, el padre no es el Yahvé del Antiguo Testamento, sino una divinidad más serena y superior, y el primer descenso de la serpiente no fue voluntario, sino fue una caída provocada por las maquinaciones de Yahvé. Por todo ello, el origen del mal coincide con el propio acto de la creación. El dios del Antiguo Testamento, o dios secundario (Demiurgo), no creó el mundo de la nada, sino que absorbió una parte de la luz del verdadero padre infinito, robó la luz y la encerró con la materia, donde se encuentra atrapada. Ese fue el descenso de la serpiente de manera involuntaria. Toda esta luz, espíritu, imágenes e ideas atrapadas en la materia, están custodiadas por los lugartenientes del Demiurgo, llamados *Arcontes*. En una segunda ocasión, la serpiente descendió voluntariamente para liberar las fuerzas espirituales atrapadas, apareciendo en el jardín del Edén. De hecho, la serpiente hizo que Adán y Eva violaran el mandato del Demiurgo, comenzando la obra de redención. Por ello, Yahvé entregó a Moisés, como represalia, un código irrealizable de leyes morales. Por esto, nuevamente la serpiente descendió y habitó en un mortal, Jesús, que enseñó a transgredir las leyes, el ascetismo y el antiguo testamento con su nuevo Evangelio. Es por ello que en distintas sectas gnósticas, el

¹⁶⁶ "Su cosmos consta de tres principios: El padre, el hijo y la materia...El hijo, logos, ocupa un lugar equidistante del padre y la materia; es la serpiente que oscila eternamente entre el inmóvil padre la cambiante materia...Y lo que es más, nadie puede salvarse y resucita sin el hijo, que es la serpiente..."San Hipólito-Hechos V, 17, 1-2 y 8.

seguir las enseñanzas de la serpiente, infrinjan esas leyes de múltiples formas. Para San Hipólito, los Perates condicionaron un ascenso y descenso por sí misma de la serpiente continuamente, dando forma a la materia y liberándola en un ciclo ininterrumpido.

En la cosmogonía egipcia, el dios Atum se representa como una serpiente, de hecho, en el “libro de los muertos” se anuncia que cuando el mundo retorne al estado caótico, Atum se convertirá de nuevo en serpiente (Laurent A, 2000, pp 76). En Atum podemos reconocer al dios supremo y oculto, mientras que Ra, el sol, es por excelencia el dios manifiesto (Eliade M, 1999, b, pp 54). La cosmogonía se reanuda cada mañana cuando el dios solar rechaza a la serpiente Apofis, pero sin lograr nunca aniquilarla, ya que Caos y Tinieblas no se pueden destruir.

Es evidente que la serpiente es una virtualidad del fuego, mientras que las tinieblas lo son de la luz no manifestadora. Ahí Budhn̄ya se identifica con el sol y cuando se alza el alba, el sol se libera de la noche, como Ahí se libera de su piel. Se afirma que los adit̄as en su origen son serpientes, que tras desprenderse de sus viejas pieles, se han convertido en dioses, las divas. En algunos textos sagrados se afirma que la ciencia de las serpientes es el Veda; es decir, que la doctrina divina se identifica paradójicamente con una ciencia que en sus comienzos tenía un carácter demoníaco. El dios más popular es Indra¹⁶⁷. El mito central de Indra relata su combate victorioso contra Vitra, el dragón gigante que retaría a las aguas en las cavidades de las montañas. Vigorizado por el Soma, Indra abate a la

¹⁶⁷ A Indra se le dedican 250 himnos, mientras que a otras deidades, como Mitra, se le dedican 35, y a Varuna 10 himnos.

serpiente con su rayo (Vajra), el arma forjada por Tûastri, le hiende la cabeza y libera las aguas que se desbordan hacia el mar (Eliade M, 1999, b, pp 60).

Ya hemos visto lo frecuente que es el combate de un dios contra un monstruo ofídico marino, siendo un tema mitológico recurrente¹⁶⁸. En algunos casos, la victoria del dios constituye el paso previo a la cosmogonía. En otros, lo que está en juego es la instauración de una nueva soberanía. Cuando muere el monstruo ofídico, aparece una nueva situación cósmica. En los momentos iniciales de la lucha, el campeón, o dios, tiene miedo a la derrota¹⁶⁹. El triunfo de Indra equivale entre otras cosas al triunfo de la vida contra la esterilidad y la muerte. Historias similares, donde la serpiente juega un papel primordial nos las encontramos en la tradición céltica, en las leyendas de Connese y de Owain (Zimmer H, 1999, pp 230; Eliade M, 1999, b, pp 64).

Cuando pasamos a realizar un examen pormenorizado del símbolo serpiente, vemos que gran parte de las significaciones simbólicas vienen dadas por sus características (muda de piel, reptar, silbido, etc), y por el lugar donde habita (bosque, desierto, mar). Como ya ha quedado demostrado, las serpientes son poderes protectores de las fuentes de vida y de la inmortalidad, así como de los bienes superiores, simbolizadas en los tesoros ocultos (Nichols S, 2001, pp 175).

En occidente, Bayley interpreta que la serpiente, por su esquema ondulado, similar a la forma de las ondas marinas, puede simbolizar la sabiduría abisal. Esto

¹⁶⁸ Ver la lucha de Ra contra Apofis, entre el dios sumerio Ninurta y Asag, de Marduk contra Tiamat, del dios hitita de la tormenta contra la serpiente, Illuyankas, de Zeus contra Tifón, del héroe Iranio Thraetaona contra el dragón Tricéfalo Azhi-Dahaka.

¹⁶⁹ Marduk y Ra dudan antes del combate, la serpiente Illuyankas logra mutilar al dios, Tifón consigue cortar y llevarse los tendones de Zeus, e Indra, al ver a Vritra huye todo lo lejos que puede.

explica que Blavatsky, diga que, la serpiente simboliza la seducción de la fuerza por la materia (Jasón por Medea, Hércules por Onfale y Adán por Eva), constituyendo la manifestación concreta de los resultados de la involución, la persistencia de lo inferior en lo superior. Para Diel, la serpiente no es símbolo de culpa personal, sino de todo el mal inherente a todo lo terrenal (Cirlot JE, 2006, pp 406).

Como ya hemos visto en otros lugares, la conexión entre serpiente y feminidad ha sido una constante a lo largo de toda la historia de los pueblos, pudiendo ver en Eva una diosa fenicia arcaica del mundo subterráneo personificada por la serpiente. Es por ello que muchas deidades mediterráneas se asocian a las serpientes. También de aquí la creencia en Europa Central, de que si se entierran pelos de mujer bajo el influjo de la luna se convierten en serpientes (Cirlot JE, 2006, pp 406).

La serpiente marina es más significativa del inconsciente y para la alquimia, la serpiente alada es simbólica del principio volátil. Para la alquimia también significa lo femenino en el hombre, y su esencia húmeda se identifica como Mercurio. El sacrificio de la serpiente equivale al sacrificio del cisne (sacrificio de la fuerza vital), donde se produce la aceptación placentera de la muerte y el vuelo hacia las zonas superiores del cielo. También los ríos, con su curso sinuoso son imaginados como serpientes, y en leyendas y cuentos, algunas serpientes agradecidas ofrecen perlas. En China, soñar con serpientes tiene el significado de un sueño fundamentalmente sexual, el cuerpo de la serpiente se compara con el pene, y la cabeza triangular con el pubis femenino.

La serpiente emplumada, como símbolo precolombino, donde aparecen plumas en cabeza y cola, y que es un símbolo de síntesis y reunión de contrarios¹⁷⁰, como las dos serpientes contrapuestas del caduceo de Hermes, que indican un equilibrio de fuerza¹⁷¹.

C.G. Jung señala que la serpiente es un símbolo gnóstico, por el cual se le asimila al tronco cerebral y la médula, constituyendo un símbolo de lo inconsciente, que se manifiesta brusca y repentinamente. También añade el analista que es un síntoma de angustia y manifiesta una reactivación del lado destruido del inconsciente (Cirlot JE, 2006, pp 409). Para algunos autores, como Zimmer, se asocia la serpiente a la rueda de la vida, pues es la fuerza vital que determina nacimientos y renacimientos. Su asociación a la rueda de la vida se observa en los símbolos gnósticos del Ouroboro, serpiente que se muerde la cola y en la que una mitad de la misma es oscura y la otra mitad clara, en franca relación con el simbolismo chino del yin-yang (Zimmer H, 1999, pp 234).

¹⁷⁰ La serpiente en azteca se llama Cōatl, y es el signo del día quinto del calendario. Todos los nacidos bajo su signo tienen una connotación y augurios negativos, ya que a la serpiente se la considera pobre y sin hogar. Es por ello que se le asocia a los mercaderes viajeros y guerreros que vagan de un lado a otro sin residencia permanente. Por el contrario; la divinidad Quetzalcōatl es una figura divina vestida con plumas verdes del ave Quetzal, reuniendo las cualidades simbólicas del pájaro y la serpiente. En maya se la denomina *Kukulcan* y se ve representada la dualidad ave-serpiente en el escudo de México (En azteca *Tenochtitlán*), que muestra un águila posada sobre un cactus y con una serpiente entre sus garras.

¹⁷¹ El caduceo o vara de Mercurio (en griego Kerykeion) es símbolo del dios griego Hermes, o Mercurio en la cultura latina. Es el heraldo de los dioses. Consiste en una vara alrededor de la cual se enroscan dos serpientes simétricamente; una hacia abajo y otra hacia arriba. A veces se representa con un par de alas en el extremo superior. Psicoanalíticamente se interpreta como un falo donde se aparean dos serpientes (algunas especies de ofidios, como las cobras, adoptan una danza de apareamiento similar). En el mundo imaginario alquímico, las dos serpientes se interpretan como símbolos del azufre y el Mercurio, en equilibrio; es decir, como un sistema dual de los principios de fugacidad y combustión. También a Iris se la representa con el caduceo, pues precedía al sol como una mensajera. El mito explica que Mercurio recibió de Apolo una vara, cuando llegó con ella a Arcadia encontró dos serpientes, que se estaban mordiendo; tiró la vara en medio de ellas, y entonces hicieron las paces. Desde entonces la llevó como símbolo de paz.

Como hemos visto, el símbolo de la serpiente es una de las representaciones simbólicas más antigua y diversificada de la humanidad, estando ahondada en los estratos más profundos del ser humano.

CONCLUSIONES

Tras haber realizado este trabajo de investigación sobre el análisis arquetipal de la revista *Sophia*, podemos extraer las siguientes conclusiones.

1. Como se esperaba, la aplicación de la psicología de Carl Gustav Jung y la psicología imaginal de James Hillman nos muestran contenidos ocultos y latentes, que de otra manera no podrían percibirse. Dichos contenidos nos aproximan al conocimiento de procesos dinámicos profundos de la psique individual y colectiva.
2. La hermenéutica imaginal aborda los textos de una manera multidimensional, poniendo de relieve su estructura interna. Este análisis profundo facilita que emerja del texto el mundo imaginal y arquetípico de los autores, lo que nos pone en conexión directa con el mundo interno de ellos, y lo que aún es más importante, con el *Imaginario Universal*.
3. El mundo interno de los autores que escribieron en la revista *Sophia* está constituido por imágenes arquetipales que proceden del imaginario universal, y que se plasman de una manera intencionada en el texto, aunque nuestro análisis también nos permite realizar interpretaciones del contenido no intencionado.

4. Un meticuloso y riguroso análisis de los artículos contenidos en la revista *Sophia*, nos pone de manifiesto que las imágenes arquetipales más recurrentes son la imagen de la cruz y la imagen del puente. Así mismo, otras imágenes de gran importancia que aparecen en los textos son: la Rueda, el Pez, los Ángeles, los Templos, el Árbol, la Gran Madre, la Cueva. Todas estas imágenes apuntan hacia la búsqueda del equilibrio entre la consciencia y el inconsciente, entre lo material y lo espiritual.
5. La revista *Sophia* era presentada por sus autores como un ámbito de reflexión sobre el símbolo, englobante de los anteriores, del Axis-Mundi, ya que a través de su contenido pretendían estudiar el fenómeno religioso, el eje alrededor del cual gira el mundo o incluso el universo.
6. A través de las traducciones que realizan los autores, y de los diversos artículos originales que publican, pretendían cambiar el mundo cultivando el espíritu.
7. En nuestra perspectiva no entramos en debatir si estas creencias son o no verdaderas, pero sí hacer una lectura psicológica del contenido de la revista *Sophia*, para intentar comprender, en la perspectiva de la psicología profunda, el significado histórico que posee como denuncia de la pérdida de unos valores espirituales y como propuesta de su reconquista.

8. En este sentido el presente estudio aporta un argumento más sobre el origen histórico-cultural de la propia psicología analítica, que encontrará en textos como los estudiados algunas pistas muy importantes para su propio desarrollo.

BIBLIOGRAFÍA

FUENTES:

1. Revista *Sophia*, desde el año 1893 hasta el 1913, cuyos ejemplares se encuentran en el fondo bibliotecario de la Biblioteca Nacional de España.

BIBLIOGRAFÍA CRÍTICA:

1. ADAMS MV. (1988) *De constructive philosophy and imaginal psychology: comparative perspectives on Jacques Derrida and James Hillman*. Edit. Bucknell University Press.
2. ADAMS MV. (1992) *Imagine, active imagination and the imaginal level: A quadrant interview with Rober Bos Nak*. Edit. Bucknell University Press.
3. ADAMS MV. (1996) *The multicultural imaginations: "Race", color and the unconscious*. Edit. Routledge.
4. ADAMS MV. (1999) *La escuela arquetipal*. Edit. AKAL.
5. ALSINA CLOTA J. (1989) *El neoplatonismo. Síntesis de espiritualismo antiguo*. Edit. Anthropos.
6. ANTIGUOS TESTAMENTOS *Libro de los Proverbios*. Capítulo 13.
7. APULEYO (1996) *El asno de oro*. Edit. Cátedra.
8. ARAÚJO M. (2010) *Platón. Grandes obras del Pensamiento*. Edic. Prisa Innova S.L. Madrid 2010.
9. ARISTÓTELES (1874) *Obras de Aristóteles: Psicología*. Edit. Medina y Navarro. Digitalizado 2009 por Patricio de Azcárate.

10. ARISTÓTELES (1994) *Metafísica*. Tomás Calvo Martínez (trad). Biblioteca Clásica Gredos. Madrid
11. AVENS R. (1980) *Imagination is reality: Western Nirvana in Jung, Hillman, Barfield, and Cassirer*. Edit. Spring Publications.
12. BACHELARD G. (1998) *La poética de la ensoñación*. Editorial Fondo de Cultura Económica.
13. BACHELARD G. (1996) *La tierra y los ensueños de la voluntad*. Fondo de cultura Económica.
14. BACHOFEN J. (1992) *El matriarcado*. Edit. AKAL.
15. BELANGER J. (1999) *Imágenes y realidades del conductismo*. Edit. Universidad de Oviedo.
16. BERRY P. (1982) *Echo's subtle body: contributions to an archetypal psychology*. Edit. Spring Publications.
17. BIEDERMANN H. (1993) *Diccionario de símbolos*. Edit. Paidós.
18. BLAKE W. (1998) *Poesía completa*. Edit. 29. Traducido por Xavier Campos Vilanova (edición bilingüe).
19. BLANCO RUÍZ A. (2001) *Gershom Scholem, el lenguaje de los místicos judíos*. Literatura y Ciencia S.L.
20. BLAVATSKY H.P. (1879) *What are the theosophists? Obras completas en castellano*. Editorial teosófica. Barcelona. 2005.
21. BLAVATSKY H.P. (1920) *Glosario Teosófico*. Editorial teosófica. Barcelona. 2005.
22. BLAVATSKY H.P. (1930) *The key to theosophy*. Obras completas en castellano. ISBN 9788486709372 Editorial Teosófica. Barcelona.2005.
23. BLAVATSKY H.P. (1893) *Isis sin velo*. Traducción de Federico Climent Terrer. Editorial Siro S.A. Málaga.2000.

24. BLOOM H. (1997) *Presagios del milenio*. Edit. Anagrama.
25. BONAUD C. (1994) *Introducción al Sufismo*. Edit Paidos Ibérica.
26. BONIN AGUILÓ F. (1976) *Lógica e introducción al saber filosófico*. ISBN 84-400-9.917-7. Madrid 1976.pag 23.
27. BREGANTE J. (2003) *Diccionario Espasa de Literatura Española*. Edit. Espasa. Madrid.
28. CAMPBELL J. (1996 a) *Las máscaras de Dios: mitología oriental*. Alianza Editorial.
29. CAMPBELL J. (1996 b) *Las máscaras de Dios: mitología primitiva*. Alianza Editorial.
30. CAMPBELL J. (1997) *Mitos de la luz: Metáforas orientales de lo eterno*. Edit Marea.
31. CAMPBELL J. (2000) *El mito del análisis: Tres ensayos de la psicología arquetípica*. Edit. Siruela.
32. CAMPBELL J. (2001) *El héroe de las mil caras*. México. Fondo de Cultura Económica.
33. CAMPBELL J. (2002) *Los mitos en el tiempo*. Emecé. Planeta Pub Corp.
34. CASSIRER E. (1998) *Filosofía de las formas simbólicas: El pensamiento mítico*. Vol 2. México. Fondo de Cultura Económica.
35. CIRLOT J.E. (2006) *Diccionario de Símbolos*. Edit. Siruela.
36. CIRLOT V. (2001) *Heinrich Zimmer: Conversaciones con los símbolos*. Edit. Parra JA. La Simbología. Edit. Montesinos.
37. COOMARASWAMY AK. (2001) *El Tiro con Arco: Simbolismo y Metafísica*. Edit. Obelisco.
38. COOMARASWAMY AK. (1997) *La transformación de la naturaleza en arte*. Edit. Kairós.

39. COOMARASWAMY AK. (1999) *Hinduismo y Budismo*. Edit. Paidos.
40. CORBIN H. (1995) *El hombre y su ángel*. Editorial Destino.
41. CORTIJO E. (1990) *Cartas al hijo*. Edit. Regional de Extremadura.
42. CORTIJO E. (2007) *Mario Roso de Luna: quién fue y qué dijo*. Edit. Renacimiento.
43. CULIANU IP. (1999) *Eros y magia en el Renacimiento*. Edit. Siruela.
44. DOUGLAS AD. (1999) *Freud, Jung y el psicoanálisis*. Edit. AKAL.
45. DOUGLAS C. (1999, a) *Introducción a Jung*. Edit. AKAL.
46. DOUGLAS C. (1999, b) *El contexto histórico de la psicología analítica*. Edit. AKAL.
47. DURAND G. (1993) *De la mitocrítica al mitoanálisis*. Edit. Anthropos.
48. ELIADE M. (1995) *Tratado de historia de las religiones*. Edit. Era.
49. ELIADE M. (1991) *Diccionario de las religiones*. Edit. Paidos. 2007.
50. ELIADE M. (1994) *Herreros y alquimistas*. Alianza Editorial, 7ª edición.
51. ELIADE M. (1998) *Lo sagrado y lo profano*. Edit. Paidos Orientalia.
52. ELIADE M. (1999, a) *Historia de las creencias y las ideas religiosas, I-IV*. Edit. Paidos Orientalia.
53. ELIADE M. (1999, b) *Imágenes y símbolos*. Edit. Taurus. Versión española Carmen Castro.
54. ELIADE M. (2000) *Mito y realidad*. Edit. Kairós.
55. ELIADE M. (2002, a) *Técnicas del Yoga*. Edit. RBA
56. ELIADE M. (2002, b) *Patanjali y el yoga*. Edit. Paidós Ibérica.

57. ELIADE M. (2002, c) *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. Edit. Fondo de cultura económica de España.
58. EMERSON RW. (1990) *Ensayos*. Edit. Porrúa.
59. FRATTAROLI EJ. (1999) *Mi Ánima y yo: A través del oscuro espejo de la interfaz jungiana freudina. Introducción a Jung*. Editorial Polly Cambrige University Press.
60. GARALZAGA L. (1990) *La interpretación de los símbolos: Hermenéutica y lenguaje en la filosofía actual*. Edit. Anthropos.
61. GARALZAGA L. (2002) *Introducción a la hermenéutica contemporánea*. Edit. Anthropos.
62. GARCÍA FONT J. (1997) *Mitos de la luz y las tinieblas*. Edit. MRA.
63. GARCÍA FONT J. (2000) *Alquimia: corpus symbolicum*. Edit. MRA.
64. GARCÍA FONT J. (2002) *Los signos de Hermes*. Edit. MRA.
65. GARCÍA GUAL C. (2001) *Mitos, viajes, héroes*. Edit. Taurus.
66. GEA ORTIGAS J. (2009) *Letanías del Santo Rosario*. Devocionario Católico. 2009. <http://www.devocionariocatolico.com>
67. GHYKA M. (1952) *Philosophie et mystique du nombre*. Edit. Payot.
68. GINER S. (2008) *Historia del pensamiento social*. Edit. Ariel.
69. GÓMEZ DE LIAÑO I. (1999,a) *El círculo de la sabiduría*. Biblioteca de ensayo. Edit. Siruela.
70. GÓMEZ DE LIAÑO I. (1999,b) *El idioma de la imaginación: ensayos sobre la memoria, la imaginación y el tiempo*. Madrid. Editorial Tecnos, 2ª edición.
71. GÓMEZ DE LIAÑO I. (2000) *Filósofos griegos, videntes judíos*. Edit. Siruela.
72. GONZÁLEZ CUEVAS PC. (2003) *Maeztu: biografía de un nacionalista español*. Edit. Marcial Pons Historia.

73. GONZÁLEZ DE PABLO A. (2002) *De la historia como sueño del alma: La historia de la psiquiatría y la psicología arquetípica*. Frenia. Vol II, fascículo I.
74. GRUBE GMA. (1994) *El pensamiento de Platón*. Edit. Gredos.
75. GUÉNON R. (1954) *El Teosofismo, historia de una pseudoreligión*. Edit. Huemul.
76. GUÉNON R. (1995) *Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada*. Edit. Paidos.
77. GUÉNON R. (1996) *Sobre los números y la notación numérica*. Cuadernos de gnosis. Rev Símbolos vol 4.
78. GUÉNON R. (2003) *El rey del mundo*. Edit. Paidos Orientalia.
79. HAAS ALOIS M. (1999) *Visión en azul: Estudios de mística europea*. Edit. Siruela.
80. HANI J. (1983) *El simbolismo del templo cristiano. Volumen 5 de Sophia perennis*. Edit. José J de Olarieta.
81. HART AL. (1999) *La escuela jungiana clásica. En Introducción a Jung*. Editorial Polly. Cambrige University Press.
82. HILLMAN J, VON FRANZ ML. (1971) *Lectures on Jung's typology*. Springs Publications. New York, 1pp 6-7.
83. HILLMAN J. (1964) *Suicide and the soul*. New York. Harper and Row.
84. HILLMAN J. (1979) *The dream and the underworld*. Edit. Harper and Row.
85. HILLMAN J. (1985) *Archetypal psychology: A Brief account*. Edit. Spring Publications.
86. HILLMAN J. (1986) *Notes on white supremacy: Essaying and archetypal account of historical eventes*. Edit. Spring Publications.
87. HILLMAN J. (1994) *Insearch: psychology and religion*. Edit. Spring Publications.

88. HILLMAN J. (1998) *El código del alma*. Edit. Martínez Roca.
89. HILLMAN J. (1999) *El pensamiento del corazón; el retorno del alma al mundo*. Edit. Siruela.
90. HILLMAN J. (1999,a) *Re-imaginar la psicología*. Edit. Siruela.
91. HILLMAN J. (1999,b) *Emotion*. Edit. Routledge.
92. HILLMAN J. (2000) *El mito del análisis*. Edit. Siruela.
93. HILLMAN J. (1990) *The essential James Hillman; a blue fire*. Edit. Rotledge.
94. HILLMAN J. (1983) *Interviews: Conversations with Laura Pozzo on psychotherapy, biography, love, soul, dreams, work, imagination and the state of the culture*. Edit. Harper and Row.
95. HOMERO (2000) *La odisea*. Edit. Cátedra.
96. HUME D. (1964) *Treatise of human nature*. Volumen 548 de Everyman's Library. Edit. Dent.
97. HUMPHRY C. (2002) *Arquitectura sagrada: la expresión simbólica de lo divino en estructuras, formas y adornos*. Edit. Taschen Benedikt.
98. HUNTER KM. (1985) *Literature and Medicine*. New York. Jennigs B.
99. HUSSERL E. (1969) *La filosofía como ciencia estricta*. Edit. Nova, Elsa Tabergning, 2ª edición.
100. IBN ARABI (1996) *Tratado del amor*. Madrid. Editorial Edad. 1996.
101. IRWIN L. (1995) *"The Divine Sophie: Isis, Achamoth and Ialdabaoth"*. Alexandría: Journal of Western Cosmological Traditions, vol 3 (1995), pp 51-81.
102. JAMBET CH. (1989) *La lógica de los orientales: Henry Corbin y la ciencia de las formas*. Edit. Fondo de Cultura Económica.
103. JUNG C.G. (1992) *Formaciones de lo inconsciente*. Edit. Paidós.

104. JUNG C.G. (1977) *Psicología y alquimia*. Edit. Plaza y Janés.
105. JUNG C.G. (1997) *El hombre y sus símbolos*. Paidós Ibérica.
106. JUNG C.G. (1986) *Los complejos y el inconsciente*. Edit. Alianza.
107. JUNG C.G. (1989) *Aion: Contribuciones a los simbolismos del Sí-mismo*. Edit. Paidós.
108. JUNG C.G. (1998) *Símbolos de transformación*. Edit. Paidós.
109. JUNG C.G. (2002) *Obra completa*. Vol 1-15. Madrid. Edit.Trotta.
110. JUNG C.G. (2005) *Hombre y sentido: Círculo Eranos*. Vol 3. Edit Anthropos.
111. KANT I. (1970) *Crítica de la razón pura* .Edit.Juan B.Bergua, 2ª edición.
112. KANT I. (2005) *Crítica de la razón práctica*. Alianza Editorial.
113. KANT I. (1998) *Nueva crítica de la razón pura*. Edit. Universidad de Valencia.
114. KEEN S, VALLEY FOX A. (1993) *Su viaje mítico*. Editorial Kairós.
115. KERNER J. (2004) *Kleksografías*. Edición L. Montiel Llorente. Barcelona. Edit. MRA.
116. LARREA LÓPEZ J.F. (1993) *Modernismo y teosofía.Viriato Díaz-Pérez*. Libertarias/Prohufi. Madrid.
117. LAURENT A. (2000) *El libro egipcio de los muertos: salida del alma hacia la luz del día*. Edit. Abraxas.
118. LIBIS J. (2001) *El mito del andrógino*. Edit. Siruela.
119. LLECHA E. (2002) *René Guénon y la matemática. Revisión de los Símbolos*. Vol 23-24.
120. LÓPEZ PEDRAZA R. (1987) *Ansiedad cultural: cuatro ensayos de psicología de los arquetipos*. En Canacs, López Pedraza R (ed). Psicología Arquetipal, S.R.L.

121. LÓPEZ PEDRAZA R. (1991) *Hermes y sus hijos*. Barcelona. Editorial Anthropos.
122. LÓPEZ TOBAJAS A. (2003) *Herni Corbin: filósofo del mundo imaginal*. Albúm, letras, artes. ISSN 1131-6411, nº74, pp 83-88.
123. LÓPEZ-PEDRAZA R. (1987) *Ansiedad cultural: cuatro ensayos de psicología de los arquetipos*. Edit. Psicología arquetipal.
124. MATTON MA. (2005) *Jung and the human psyche: an undertandable introduction*. Edit. Taylor & Francis.
125. MANN AT., LYLE J. (1995) *Sacred Sexuality*. Edit. Barnes & Noble Books.
126. MANN T. (1999) *Freud and the future*. Edit. Loewe Porter. En Mann "Essays of three decades".
127. MARGOT A. (1989) *El Art of Sexual Ecstasy*. Edit. J.P. Tarcher.
128. MARTÍNEZ DÍEZ F. (1997) *Teología Fundamental: dar razón de la fe cristiana*. Edit. San Esteban.
129. MÉNDEZ BEJARANO M. (1927) *Historia de la filosofía en España hasta el siglo XX*. Capítulo XVII, sección XV. Biblioteca Filosofía en español.Oviedo.
130. MENENDEZ PELAYO M. (1980) *Historia de los Heterodoxos españoles*. Tomo VI. Segunda Edición. CESIC. Edición preparada por Enrique Sánchez Reyes.
131. MILLER DL. (1981) *Christs: Meditations on archetypal images in Christian theology*. Edit. Seabury Press.
132. MONTIEL L. (1981,a) *Enfermedad y vida humana en la obra de Thomas Mann*. (Tesis Doctoral). Madrid. Edit Universidad Complutense.
133. MONTIEL L. (1981,b) *El significado de la enfermedad en la obra de Thomas Mann*. Editorial Mainetti J.
134. MONTIEL L. (1985) *Individualidad y enfermedad. La impronta Schopenhaueriana en la obra de Thomas Mann*. Jano, 643-4.

135. MONTIEL L. (1990,a) *El animal que no existe*. Jano.
136. MONTIEL L. (1990,b) *La conquista del inconsciente como segundo nacimiento: Gustav Mayrink y C.G. Jung*. Jano XXXIX, 928.
137. MONTIEL L. (1991,a) *La literatura de ficción en la formación del médico práctico*. Jano XL (número extraordinario: Avances en humanidades médicas).
138. MONTIEL L. (1991,b) *La muerte del padre como rescate de la vida personal en la novelística de Gustav Meyrink*. Jano, XLI, 975.
139. MONTIEL L. (1994) *La formazione humanistica degli studenti di medicina in Sapagna. Lárco di Giano*. Revista di Medical humanities, Vi.
140. MOORE T. (1995) *Las relaciones del alma*. Círculo de lectores.
141. MOORE T. (2003) *El cuidado del alma*. Edit. Urano.
142. MUÑIZ V. (1989) *Introducción a la filosofía del lenguaje*. Vol 41. Edit Anthropos.
143. NARDINI B. (1986) *Misterios y doctrinas secretas*. Ediciones Internacionales Futuro, S.A. 1986.
144. NEUMANN E. (2009) *La Gran Madre: una fenomenología de las creaciones femeninas de lo inconsciente*. Edit. Trotta.
145. NICHOLS S. (2001) *Jung y el Tarot: un viaje arquetípico*. Edit. Kairós.
146. NOEL LAPOUJADE M. (1988) *Filosofía de la imaginación*. Edit. Siglo XXI .
147. ODAJNYK VW. (1984) *The psychologist as artist. The imaginal World of James Hillman*. Quadrant 17-1.
148. ORTÍZ OSES A. (1987) *Mitología Cultural y Memorias antropológicas*. Anthropos, Edit del hombre.
149. ORTÍZ OSES A. (1994) *Una interpretación evaluativa de nuestra cultura: análisis y lectura del almacén simbólico de Eranos*. Edit Anthropos.
150. OTTO WF. (1997) *Dionisio: mito y culto*. Edición Siruela.

151. PANIKKAR R. (1990) *Sobre el diálogo intercultural*. San Esteban R. Salamanca.
152. PARIS G. (1986) *Pagan meditations: The words of Aphrodite, Artemis and Hestia*. Edit.Spring Publications.
153. PARRA J. (2001) *La simbología: Grandes figuras de la ciencia de los símbolos*. Edit. Montesinos.
154. PLÁ J. (1993) *Biografía de Viriato Díaz-Pérez*. Edit. Luis Ripoll. Palma de Mallorca.
155. PLATÓN (1969) *Fedro*. Guiseppe Ammendola (trad). Milán.
156. PLATÓN (1983) *Las leyes (2 vols)*. José Montserrat Torrents (trad). Biblioteca Clásica Gredos. Madrid.
157. PLATÓN (1992) *La República*. Edit.Clásica Gredos.
158. PLOTINO N. (1992) *Enéadas*. Editorial Gredos.
159. POMÉS J. (2006) *El primer teosofismo español*. Edit. Instituto de Estudios Catalanes.
160. PUELLES ROMERO L. (2002) *La estética de Gaston Bachelard: una filosofía de la imaginación*. Verbum editorial.
161. RICOEUR P. (1985) *Freud: una interpretación de la cultura*. Edit Siglo XXI.
162. RG VEDA I. 32A, versos 7 y 8
163. RODRÍGUEZ A. (1993) *The book of the Herat: The poetics, letters and life of John Keats*. Edit. Steiner Books.
164. RODRÍGUEZ HUÉSCAR A. (1994) *Semblanza de Ortega*. Edit. Antropos.
165. ROOB A. (2005) *Alquimia y mística: el gabinete hermético*. Edit. Taschen América.
166. ROUSEAU GS. (1981) *Literature and Medicine: the state of the field*. Isis 72.

167. SALMAN S. (1999). *La psique creativa: principales aportaciones de Jung*. Edit. AKAL.
168. SAMUELS A. (1999) *Introducción a Jung y los postjungianos*. Edit. AKAL.
169. SAN AGUSTIN (2006) *Confesiones*. Edit. Lactorum.
170. SAN JUAN DE LA CRUZ. (1994) *Llama de amor viva y puesta espiritual*. Edit. Edad.
171. SANTO TOMÁS DE AQUINO (1980) *Suma teológica*. Madrid. BAC.
172. SARDELLO R. (2004) *Facing the world with soul: The re-imagination of modern life*. Edit. Lindisfarne Books.
173. SARTRE JP. (1968) *El hombre y las cosas*. Buenos Aires. Editorial Losada.
174. SARTRE JP. (1988) *Lo imaginario, psicología fenomenológica de la imaginación*. Edit. Universidad de California.
175. SARTRE JP. (1999) *La imaginación*. Edit. Universidad de Michigan.
176. SCHNEIDER M. (1998) *El origen musical de los animales-símbolos en la mitología y la escultura antiguas*. Edit. Siruela.
177. SCHMIDT EF. (1931) *The museum Journal University of Pennsylvania*. Vol 22, pp 200.
178. SCHOLEM G. (1963) *Zohar: the book or splendor. Basic readings from the kabbalah*. Edit. Schookem books.
179. SCHOLEM G. (1989) *La cábala y su simbolismo*. Edit. Siglo XXI.
180. SCHOLEM G. (2001) *Orígenes de la Cábala*. Edit. Paidós.
181. SHAH I. (2006) *Los sufis*. Edit. Kairós.
182. SONTAG S. (2005) *Contra la interpretación*. Edit. Santillana USA Publishing Company.

183. SPIELGELMAN JM y MIYUKI M. (1988) *Budismo y psicología jungiana*. Editorial Índigo.
184. STEVENS A. (1994) *Jung o la búsqueda de la identidad*. Edit. Debate.
185. TODOROV T. (1991) *Nosotros y los otros*. Edit. siglo XXI.
186. VARELA J. (1965,a) *La Metafísica y la poesía*. Obras completas, v.II, Editorial Aguilar. Madrid.
187. VARELA J. (1965,b) *Obras desconocidas de Varela*. Edit. Castalia. Madrid
188. VELA DEL CAMPO P. (2001) *La Simbología: René Guénon y la doctrina metafísica*. Literatura y Ciencia. S.L.
189. VÉLEZ MC. (1999) *Los hijos de la Gran Diosa: psicología analítica, mito y violencia*. Edit. Universidad de Antioquía.
190. VISSER F. (2004) *Ken Wiber o la pasión del pensamiento*. Edit Kairós.
191. WATKINS M. (1976) *Waking dreams*. Edit. Gordon and Breach.
192. WATKINS M. (1986) *Invisible guests: The development of imaginal dialogues*. Edit. Analytic Press.
193. WATTS A. (1998) *Mito y ritual en el cristianismo*. Editorial Kairós.
194. WHEELWRIGHT P. (1979) *Metáfora y realidad*. Madrid. Espasa Calpe.
195. WOOD BESANT A. (2008) *Annie Besant*. Edit. BiblioBazaar, LLC.
196. WORDSWORTH W. (1926) *Poems of William Wordsworth*. Edit. Printed for Longman, Hurst, Rees, and Orne.
197. YATES F. (2005) *El arte de la memoria*. Edit Siruela.
198. YOUNG-EISENDRATH P. (1999) *Género y contrasexualidad: la contribución de Jung y su desarrollo posterior. En Introducción a Jung*. Editorial Polly. Cambridge University Press.

199. ZIMMER H. (1999) *El Rey y el cadáver*. Edit. Paidós.

ANEXO 1

AÑO	AUTOR	TEMA
1893	Blavatsky, H	La cueva de los Ecos. Una historia extraña, pero verdadera.
	Blavatsky, H	Libelo contra H.P.Blavatsky
		Viaje de Mrs. Annie Besant y de Mr. Walter R.Old
		Visita del Secretario General de la Sección Europea de la S.T. A las Ramas y Centros Teosóficos de Europa
		Los Siete principios del Hombre
		Reencarnación y Karma
		Diversos estados después de la muerte. Kama-Loka y Devachán
		Nirvana
	Blavatsky, H	Una vida encantada
		Viaje de Mrs. Annie Besant por la América del Norte
		Necrológicas
	Blavatsky, H	¿Ciencia Oculta ó Exacta?
		Aniversario XVII de la Sociedad Teosófica
		España (Movimiento Teosófico)
	Plana y Dorca, J	¡Homo!
		Inglaterra (Movimiento Teosófico)
		Liga de los obreros Teosóficos en Londres
		India (Movimiento Teosófico)

Blavatsky, H	In Memoriam, por Vina
Roviralta Borrell, J	F. Montolíu y de Togores Australia (Movimiento Teosófico)
De Toledo, B	Bosquejo sobre las ciencias Oriental y Occidental.
Besant, A	Reencarnación
López, C.J	Los siete planos (por errata Los siete principios)
Blavatsky, H	Pensamientos sobre los elementales
Treviño, M	El simbolismo de la Cruz Reexpulsión de D. Alberto de Das (Conde de Das) de la S. T.
Besant, A	La Muerte, ¿y después? Parlamento de las Religiones en Chicago Francia (Movimiento Teosófico) Suecia (Movimiento Teosófico)
Melián, José	El Anarquismo
Urbán, Eusebio	Cuál de las dos es más vaga, ¿la Ciencia o la Teosofía? Los cinco obstáculos del Sendero Elevado (por errata Sentido Elevado). Un año de propaganda
1894 Besant, A	La Muerte, ¿y después?
Treviño, M	El simbolismo de la Cruz
Besant, A; Herbert Burrows	Pequeño Glosario de términos Teosóficos Annie Besant en la India
De Toledo, Bernardo	Bosquejo sobre las ciencias Oriental y Occidental.

Blavatsky, H	¿Tiene alma los animales?
Treviño, M	Cuadros Sinópticos, referentes á la Constitución del Hombre
	Sobre la actual situación en Paris
Blavatsky, H	Fuerza futura
	La mano misteriosa
	Paralelo entre los misterios de Eleusis y los Sacramentos Cristianos
	Notas
Blavatsky, H	Filósofos antiguos y críticos modernos
Díaz de la Herrería, Viriato	Cicerón
Blavatsky, H	Culto á los Angeles Planetarios
Blavatsky, H	El Violín con alma
	Llamada á todos los amigos de la educación de la Mujer
	Fragmento del Catecismo Esotérico
Treviño, M	Los Motores Keely
	Conferencia dada por Annie Besant en Paris
	Sección oficial
Blavatsky, H	Chelas y chelas novicios
	Revistas teosóficas
	¿Niegan los Adeptos la teoría nebular?
Besant, Annie	La Peregrinación del Alma
Treviño, M	Los doce signos del Zodiaco
	Variedades

Blavatsky, H	Los Mahtmas teosóficos
Blavatsky, H	La Torre de Babel del pensamiento moderno
Besant, Annie	El significado del dolor y su objetivo
	¿Es el sol tan solo una masa sujeta a enfriamiento?
Melián, José	A algunos espiritistas
Blavatsky, H	Desde las Tierras polares (historia de Navidad)
1895	Adelante
Besant, Annie	El significado del dolor y su objetivo
	¿Están destinadas las grandes Naciones á ser destruídas en un momento dado?
Treviño, M	Cronología
Blavatsky, H	El campo luminoso
	Variedades
	Sección oficial
	Movimiento Teosófico
Blavatsky, H	La Torre de Babel del pensamiento moderno
Blavatsky, H	La Teosofía no es enemiga del Cristianismo (Carta al Arzobispo de Canterbury)
	Las lámparas inextinguibles
Plana y Dorca, J	La hora presente
Parés Llansó, F	Masonería
Viriato	Marte
	El Prestidigitador Shankara
	Movimiento general de la Teosofía
Besant, Annie	La Construcción del Kosmos

M.T.y V	Notas sobre Mitología Hindú
Díaz Pérez, V	Estudios Crítico-biográficos, Pitágoras
J.X.H	Breve respuesta, por el Gran Lama
Treviño, M	Sobre el origen poliédrico de las especies
Sorondo, A	La caridad
Plana y Dorca, J	El Espíritu y el Alma
	Bibliografía
Blavatsky, H	La Naturaleza Substancial del Magnetismo
	Algunas respuestas á alusiones
	Aforismos sobre Karma
Besant, Annie	Karma
	Necrología
Pol, Florencio	Consulta
1896	Año IV
Besant, Annie	Karma
Besant, Annie	Química Oculta
Pol, Florencio	Demostración ofrecida en la consulta del hermano Pol
Melián, José	Una Respuesta
Melián, José	Condición inmortalidad del Alma humana
Besant, Annie	Construcción del Kosmos
Blavatsky, H	¿Teosofía ó Jesuitismo?
Blavatsky, H	¿Puede el doble asesinar?
Besant, A	El hombre y sus cuerpos
Treviño, M	El Buddhismo

	Blavatsky, H	¿Superchería ó Magia?
	Plana, J	El pasado
		Fragmento de <<Perfect Way>> (La Vía Perfecta)
	Blavatsky, H	Un misterio por resolver
1897	Soria y Mata, A	Génesis
	V.D. P	Una Conferencia sobre Teogonía Inda
	Besant, Annie	Reencarnación
	Besant, Annie	El Movimiento Teosófico.
	Soria y Mata, A	El primer Uno
1898		Año VI, La Redacción
	Soria y Mata, A	Génesis
		Sueños
		D.Florencio Pol en Monforte
	Besant, Annie	Reencarnación
	Melián, José	Voz de alerta
	Besant, Annie	Sobre la Oración
		En el Crepúsculo
		Carta abierta de la Logia Teosófica de Roma á Annie Besant
	Blavatsky, H.	Carácter esotérico de los Evangelios
	Soria y Mata, A	Génesis
1899		Año, VII por la Redacción
	Blavatsky, H	Carácter esotérico de los Evangelios
	Besant, Annie	Problemas religiosos
		Notas sobre obras curiosas de filosofía y ocultismo

Marqués, A	Correspondencias ocultas: El ojo espejo del cuerpo La Ciencia y el Ocultismo Aviso
Díaz Pérez, V	El cisma Universal en el siglo XIX,etc Advertencia
Díaz Pérez, V	Supersticiones de los indios filipinos
Besant, Annie	El porvenir que nos aguarda
Besant, Annie	Algunas dificultades de la vida interna
Soria y Mata, A	La Ciencia precristian Bibliografía
Besant, Annie	El Cristo
Pérez, V.D	Dos cartas del arqueólogo Barthelemy sobre el simbolismo de las vocales griegas
Díaz Pérez, V.	El Ta-Hio de Khun-to-Tseu y Theseng-Tseu su discípulo Morsamor
Besant, Annie	El lugar de la Política en la vida de las naciones
V.M.J	Pensamientos sugestivos de hombres notables
Lerox, M.y Plana, J	Preguntas y comentarios
1901	Año IX, por la Redacción El objeto interno de la Sociedad Teosófica
Melián, José	El libre albedrío
J.X.H	A propósito de un artículo de <<Le Figaro>>
Díaz Pérez, V	Sobre el misticismo musulmán Notas y recortes

Plana y Dorca, J	¡Escuchad!
	Pensamientos sugestivos de hombres notables
	Bibliografía
Besant, Annie	El Secreto de la evolución
	El Ídilio del Loto Blanco
	Nota ejecutiva
Besant, Annie	El Poder del pensamiento, su dominio y cultura
Pol, Florencio	Practica el bien quien conoce el mal
Díaz Pérez, V	Procesos seguidos por la Inquisición de Valencia
	Aniversario 25º y Convención de la Sociedad Teosófica
	Necrología
Melián, José	La Homeopatía y sus diluciones
Povedano, Tomás	Ompa-ontra-necé-Tetl ó piedra transparente
J.X.H	Conferencias Teosóficas de 1900 en la Universidad de Ginebra
Díaz Pérez, V	El Teosofismo del poeta Portugués Anthero de Quental
	Llamada á todos los buddhistas á todas las Iglesias
	La Fuente de la Vida
J.X.H	8 de Mayo
	La propaganda Cremacionista en España
	Un capítulo del pensador español Sánchez Calvo
	Cuestionario
	Yon (diálogo platónico)

Díaz Pérez, V	Con motivo de la muerte de D. Leopoldo Alas Phedro ó de la belleza, diálogo platónico
Igual, Andrés	El Problema Social y los Socialistas
Pol, Florencio	Un sueño sobre la justicia divina Recientes descubrimientos arqueológicos en Creta
Pol, Florencio	La vida universal El bienaventurado San Josaphat de la India
Sánchez Calvo, E	Una opinión sobre la raza turaniana Prabuddha Bharata El Coronel Enrique S. Olcott en América del Sur
González Blanco, E	Los grandes Teósofos españoles
Blavarsky, H	Los Profetas del Siglo Isis sin Velo
Blavatsky, H	Defensa
1902	Año X, por la Redacción
Melián, José	Vindicación de la memoria de H.P. Blavatsky
P.J.X.H	Conferencias Teosóficas de 1900 en la Universidad de Ginebra
Gonzalez Blanco, Edmundo	Los grandes Teósofos españoles
Besant, Annie	El Cristianismo ésotérico ó los Misterios Menores
Gonzalez Blanco, Edmundo	Spìnosa como Teósofo
Besant, Annie	Oriente y Occidente
Blavatsky, H	Desde las Cuevas y Selvas del Indostán
Melián, José	Los Magos de la Ciencia moderna
D.V.D.P	El más armonioso de los elegiacos

Soria y Mata, Arturo	Mecánica espiritual
	Un Fragmento Flaubert
Miranda, C	La Princesa de las islas de las siete ciudades
Lugones, Leopoldo	Nuestras Ideas Estéticas
Pérez, V.D	Una obra interesante para los Egiptólogos
Carracido, J.R	El Metalurgo Español del siglo XVII Alvaro Barba
	Notas y recortes
Melián, José	Don Florencio Pol
Blavatsky, H	Los rayos Becquerel y las Lámparas inextinguibles de los antiguos
González Blanco, Pedro	Los Filósofos desconocidos
Mesanat, Felipe	Camino de lo Eterno
	Sección oficial
Besant, Annie	La Evolución de la Conciencia
Monterry, Federico	Un poeta buddhista
	El testimonio externo más primitivo de la fecha de Jesús
Besant, Annie	Teosofía é Imperialismo
1905 Ballesteros, A	Los pelasgos
Besant, Annie	La oración
Besant, Annie	Lo que es una logia de la Sociedad Teosófica
Blavatsky, H	Desde las Cuevas y Selvas del Indostán
González-Blanco, A	Sic itur ad astra
González-Blanco, E	Judaismo y Cristianismo
Molinos, M	Guía Espiritual

Peña, C	Personalismo
Rangacharya, P.V	El curso de la indagación filosófica
Roso de Luna, Mario	Astronomía psíquica
Urbano, R	Miguel de Molinos
Urbano, R	El refranero ocultista en España
Urbano, R	La dimensión diestral
Urbano, R	¿Es un libro esotérico el Quijote?
Urbano, R	En el día del Loto Blanco
Urbano, R	Mohidin y Raimundo Lull
Urbano, R	Algazel
1906 Besant, Annie	La unidad fundamental de todas las religiones
Besant, Annie	La Genealogía espiritual
Besant, Annie	La construcción de un cosmos
Besant, Annie	La ascensión humana
C.M	Cartas íntimas sobre Teosofía
C.M	Nota bibliográfica
Carbonell, F	El uso de la carne
Clavel, F.T. B	El número siete
Granés, J	La meta que debemos alcanzar
López Fontainés, P.V	La muerte
Lugones, Leopoldo	Sudor de sangre
Mesa, E	Cristo solo
Pascal, Th	La fraternidad
Plana y Dorca, J	Reflexiones

La Redacción	Año XVI. (Sobre la piedra blanca)
Roso de Luna, Mario	Vermes, Aster y Arbor
R.U.G	León Hebreo
Rueda, S	Las piedras
Rusiñol, S	Oración a la palmera
San Martín Lozano, J	Apuntes del momeento
San Martín Lozano, J	El caso del idiota
Tornado, A	Origen de las diferencias entre los hombres
Tornado, A	Lo que me parece la Teosofía
Tornado, A	El problema de la vida y su desarrollo
Urbano, R	Los malhechores del bien
Urbano, R	En el día del Loto Blanco
Urbano, R	Fray Luis de León en la Teosofía
Urbano, R	Apolonio en España
Urbano, R	El regalo de los Dioses
Valenzuela, J.E	Inri
Valenzuela, J.E	Influencia del pensamiento sobre el cuerpo
Valenzuela, J.E	Movimiento Teosófico
Valenzuela, J.E	Ramas latino-americanas
1907 Besant, Annie	El hombre perfecto
Besant, Annie	Desarrollo mental
Besant, Annie	Sacrificio
Besant, Annie	El hombre
Carús, P	El problema del aniquilamiento

Carús, P	Las seis direcciones
González-Blanco Ed	La libertad moral
Hermes Trismegisto	El discurso universal
Hebreo, L	Diálogos de amor
Insúa, A	Páginas sobre Enrique Federico Amiel
J.X.H	El Coronel H. S. Olcott
Maeztu, R de	La rosa y la flor del cerezo
Maldonado, L	Los viejos del torreón
Mateos, C	¡Ha muerto!
Mérida, R	Siempre hay alguien
Mérida, R	Elección del presidente
Núñez Arenas, M	Las vidas rotas
París, G	San Josafat
Pascal, Th	La creación del porvenir
Plana y Dorca, J	H.S. Olcott
Rojido, J	La declaración de cristiano
Rojido, J	El valor de la oración
Roso de Luna, Mario	Blancaflor
Roso de Luna, Mario	Orbita, camino eterno
Roso de Luna, Mario	Juan el pescador
Roso de Luna, Mario	Mirando al Sahara
Roso de Luna, Mario	Observaciones de astronomía psíquica
Roso de Luna, Mario	El sello de Salomón
Roviralta y Borrell, J	H. S. Olcott

Rueda, S	El pan
San Juan de la Cruz	La fe.
San Martín Lozano, J	Ante un cadáver
San Martín Lozano, J	La iniciación de Osmay
Treviño, M	A mi padre hindú
Unamuno, M	¡Perdón!
Urbano, R	El regalo de los Dioses
Urbano, R	La resurrección de la virtud
Urbano, R	Los funerales de Olcott
Urbano, R	Annie Besant en Italia
Urbano, R	La biblia más corta
1908 Besant, Annie	Los Maestros y la S. T.
Besant, Annie	La Ley del deber
Besant, Annie	H.P.B y los Maestros de la Sabiduría
Besant, Annie	El éter del espacio
Blavatsky, H	Filósofos antiguos y críticos modernos
Blavatsky, H	La mente cósmica
Blavatsky, H	Nociones erróneas sobre <La Doctrina Secreta>
García Gonzalo, E	Un sendero
Granés, J	En el día del Loto Blanco
Granés, J	Misticismo
La Redacción	Año XVI.
Maynadé, C	Karma, único juez
Rojido, J	Aclaración de la Doctrina cristiana

Rojido, J	División de la Doctrina cristiana
Rojido, J	La declaración del credo
Rojido, J	De la naturaleza de Dios
Roso de Luna, Mario	Mitos populares españoles
Roso de Luna, Mario	Espronceda místico
Roso de Luna, Mario	El marqués de Villena
Roso de Luna, Mario	La Teosofía en la ciencia moderna
Treviño, M	Sobre las ideas cosmogónicas de los antiguos habitantes del Egipto
Treviño, M	El nacimiento del sol
Treviño, M	Los cuadrados llamados mágicos
Urbano, R	Babismo y Behaismo
Urbano, R	Un apócrifo de la magia
Valencia, P	Sobre las brujas y la magia
1909 Besant, Annie	El porvenir de la Sociedad Teosófica
Besant, Annie	Ideal y práctica del espíritu público
Besant, Annie	El desconcierto imperante en Religión, Arte y Ciencia
Besant, Annie	Ideales de la vida de oriente y Occidente
Besant, Annie	La deastrosa condición social. La opulencia frente á frente de la miseria
Besant, Annie	Carta de la Presidencia
Besant, Annie	Noticia Presidencial
Blavatsky, H	Progreso y Cultura
Blavatsky, H	El principio Septenario en el esoterismo

Buela, Manuel A	La Verdadera Religión
Buela, Manuel A	El decaimiento del ánimo
Buela, Manuel A	La protección de los Maestros
Buela, Manuel A	Elevación espiritual
Buela, Manuel A	Escucha á tu alma
Carús, P	Restablecimiento de la Concordia (Del Evanelio de Buddha)
Coronado, Carolina	Safo y Santa Teresa de Jesús
Coulanges, F de	La familia antigua
Courmes, D. A	La incineración
Díaz Pérez, V	Recuerdo
Echevarría, F de B	Los druidas de la Bretaña
Echevarría, F de B	La evolución de los Dioses
Echevarría, F de B	El mito americano de Quetzalcoatl
Finot, Juan	El teatro del alma
Garrido, Julio	Concepto teosófico de la Voluntad
Gonzalo, E.G	Notas científicas
Granés, J	La hora de la Justicia
Granés, J	Los Maestros y sus llamados y escogidos
Granés, J.	No-ser, existir y ser
La Redacción	Año XVII
Montoliu, F	Recuerdos
Morote, Luis	Las órdenes religiosas en Marruecos
O'Bourke, G	La Atlántida
Plana y Dorca, J	¡Messina!

Rod, Eduardo	Elogio de la tolerancia
Rogido Moreira, J	El <Padre nuestro>
Rogido Moreira, J	Cómo es Dios (Explicación de la Doctrina Cristiana)
Romera Navarro, M	El feminismo y la religión
Roso de Luna, Mario	Mitos populares españoles; Juanillo el oso
Roso de Luna, Mario	Eter, Materia y Fuerza
Roso de Luna, Mario	El número 7 y los positivistas
Sánchez Pujol, J	La comunicación con los muertos
Treviño, M	La concepción de Idea
Treviño, M	Algo más sobre el número 1:7
Treviño, M	Recuerdos
Urbano, R	Un apócrifo de la magia (El Libro de San Cipriano)
Urbano, R	Eternidad (En el día del Loto Blanco)
1910 Amaravella	El microcosmo egipcio.
Amaravella	El microcosmo egipcio cont.
Amaravella	El microcosmo egipcio cont.
Besant, Annie	El porvenir que nos espera: la vuelta de Cristo.
Besant, Annie	El fin de un ciclo y el advenimiento de una nueva era religiosa, científica y social.
Besant, Annie	Carta de la Presidencia.
Besant, Annie	La vuelta de Cristo.
Besant, Annie	Los tres senderos de perfección,
Besant, Annie	Carta de la Presidencia.
Besant, Annie	La vida teosófica.
Besant, Annie	La vida teosófica cont.

Carus, P	Maitreya.
Díaz Pérez, V	Constancia.
Echevarría, Francisco	Mitos solares mexicanos.
Echevarría, Francisco	Mitos solares mexicanos.
Echevarría, Francisco	Tlaloc, el dios de la lluvia.
Echevarría, Francisco	Toci, la madre de los dioses.
Fermaud, J	Religión y Naturalaza.
Fermaud, J	Alma individual y personalidad.
Garrido, J	"El Castillo interior" y "La voz del Silencio".
Granés, J	La fiesta del Loto Blanco.
Marqués, A	Corroboraciones científicas de la Teosofía: la teoría atómica.
Marqués, A	Corroboraciones científicas de la Teosofía: el radio.
Marqués, A	Corroboraciones científicas de la Teosofía: formas creadas por el sonido.
Plana y Dorca, J	Jivatma.
Plana y Dorca, J	En el día del loto blanco: anunciación.
Ramos, M	Recuerdos de Montoliú.
Roso de Luna, M	Un episodio idílico del Mahabharata.
T.D.	La preexistencia y la supervivencia.
Treviño, M	Rasgaduras en el velo del tiempo.
Treviño, M	Recuerdos 1884-1889.
Treviño, M	La Iniciación.
Treviño, M	Carta abierta a los Hermanos de la ST en Brasil.
Urbano, R	El origen del valor.

	Urbano, R	El origen del valor.
	Urbano, R	El origen del valor.
	Xifré, J	A los miembros de la ST en España.
	Xifré, J	HPB: 8 de mayo de 1910.
	Xifré, J	Correspondencia de Adyar.
1911	Besant, Annie	El porvenir de la India.
	Besant, Annie	Hechos naturales y dogmas religiosos: Los sufrimientos del infierno.
	Besant, Annie	El Islam a la luz de la Teosofía.
	Besant, Annie	Maestros.
	Besant, Annie	Hechos naturales y dogmas religiosos: Los sufrimientos del infierno cont.
	Besant, Annie	El Islam a la luz de la Teosofía cont.
	Besant, Annie	Orden de la Estrella de Oriente.
	Besant, Annie	Conferencia en el día del Loto Blanco.
	Besant, Annie	Hechos naturales y dogmas religiosos: El pecado original cont.
	Besant, Annie	La aparición de una religión universal.
	Besant, Annie	Hechos naturales y dogmas religiosos: La resurrección de los muertos.
	Besant, Annie	Hechos naturales y dogmas religiosos: La resurrección de los muertos cont.
	Besant, Annie	El mensaje de Giordano Bruno al mundo moderno.
	Blavatsky, H	Progreso espiritual.
	Blavatsky, H	América.

Buela, M	Indicaciones a "un estudiante" que pueden servir a muchos.
Díaz Pérez, V	La Ceremonia del bautismo.
Garrido, J	El lenguaje universal.
Garrido, J	Espacio, Tiempo y Movimiento.
Granés, J	Fatalidad, libre albedrío o casualidad.
Granés, J	Fatalidad, libre albedrío o casualidad cont.
Marqués, A	Corroboraciones científicas de la Teosofía: La Lemuria.
Martín, E	La visita de Abdul Baha.
Moreno Solano, M	Una mirada de compasión para nuestros hermanos menores.
Plana y Dorca, J	A HPB.
Plana y Dorca, J	A Sevilla.
Roviralta y Borrell, J	Síntesis de las enseñanzas capitales del Bhagavad Gita.
Treviño, M	Damodar Mavalankar.
Treviño, M	Damodar Mavalankar cont.
Treviño, M	Obreros teosóficos: Miguel Muñoz y Tovar.
Treviño, M	Las auras visas por el Dr. Kilner.
Treviño, M	Recuerdos de la Sociedad Teosófica en España.
Xifré, J	La paz sea con él.
Xifré, J	In memoriam del Dr. Z. Mennell.
1912 Besant, Annie	Hechos naturales y dogmas religiosos: Reyes divinos.

Besant, Annie	Hechs naturales y dogmas religiosos: Reyes divinos cont.
Besant, Annie	Hechos naturales y dogmas religiosos: Los poderes del creyente.
Besant, Annie	Hechos naturales y dogmas religiosos: Los poderes del creyente cont.
Besant, Annie	El provenir inmediato.
Besant, Annie	El porvenir inmediato cont.
Blavatsky, H	El ocultismo y las artes ocultas.
Blavatsky, H	Las estrellas de seis y cinco puntas.
Crespo, A	Echeyde-Alcyone.
Marqués, A	Corroboraciones científicas de la Teosofía.
Plana y Dorca, J	Orden de la Estrella de Oriente.
Plana y Dorca, J	El símbolo y una alegoría.
Risco, V	Ensayo sobre la herejía de la individualidad.
Treviño, M	Comentarios a "La Voz del silencio".
Treviño, M	Comentarios a "La Voz del silencio" cont.
Treviño, M	Obreros teosóficos: Dr. Eugenio Morisot.